



**TRIALOG I FEVE ABRAHAMIKE**



Titulli i origjinalit:

*Edited by: I. Faruqi*

Përktheu: Edvin Cami

Redaktoi: Rezart Beka

Përkujdesja Grafike: Juljan Korça

Copyright © 2009 Erasmus

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Asnjë pjesë e këtij libri nuk mund të riprodhohet apo transmetohet përmes çdo lloj mënyre apo mjeti, qoftë elektronik apo mekanik, përfshirë fotokopjimin, incizimin në audio, apo përdorimin e çdo lloj mënyre të ruajtjes së informacionit, pa lejen paraprake të botuesit.

## PARATHËNIE

Me rastin e kongresit të vitit 1979, mbajtur në Nju Jork, Akademia Amerikane e Fesë (AAR) organizoi një takim shumë të pazakontë. Komiteti i saj për studime islame mendoi të mblidhte së bashku anëtarët e bashkësive akademike hebraike, të krishtera dhe islame për të biseduar me njeri-tjetrin për tema të ndryshme të feve përkatëse. Kjo ishte një risi e paprecedent në historinë e akademisë. Komiteti i studimeve islame kërkoi dhe arriti ndihmën e organizmit të quajtur “Inter-Religious Peace Colloquium” (më vonë i quajtur “The Muslim-Jewish-Christian Conference” – MJCC), që ishte organizmi i vetëm perëndimor me përvojë në këtë fushë.

Në fillimet e mesjetës, oborri i kalifatit të Damaskut, të Bagdadit dhe të Kordovës ka dëshmuar takime të panumërta mes hebrenjve, të krishterëve dhe myslimanëve, gjatë të cilave studiuesit e tri feve kanë diskutuar e mbrojtur fenë përkatëse. Kultura mbizotëruese i nderonte kaq shumë të tria fetë, institucionet dhe parimet e tyre, sa që dialogu ndërfeetar ishte temë e diskutimeve të salloneve mbretërore dhe e bisedave publike. Këto diskutime i dhanë jetë disiplinës së feve të krahasuara (*ilmu milel ve nihel*), e cila na ka lënë

një trashëgimi shumë të vyer. Vështirë që ndonjë dijetar i madh që ka jetuar në këto qytete ose pranë tyre të mos ketë gjetur kohën apo interesin për të dhënë ndihmesën e tij domethënëse në këtë trashëgimi të dijes njerëzore. Që nga ajo kohë, fatkeqësisht, asnjë takim i ngjashëm nuk ka marrë jetë dhe kjo disiplinë ka qenë e përgjumur deri në ditët tona. Veprat e disa prej figurave të ndritura të kësaj discipline, si imam Eshariu, Ibn Hazmi, El Bagdadi, Naubahti, Shehristani dhe El Biruni, janë studiuar anembanë botës, por këto përbëjnë vetëm majën e shfaqur të ajsbergut të literaturës në lidhje me këtë çështje.

Në ditët tona, MJCC-ja përbente të vetmen përpjekje të kryer nga ky brez për të mbledhur së bashku studiuesit hebrej, myslimanë dhe të krishterë për të biseduar me njeri-tjetrin mbi çështjet e fesë. Qëllimi i saj ishte rivendosja e marrëdhënieve miqësore dhe mirëkuptimi i ndërsjellë mes tri feve abrahamike. E organizuar në vitin 1974 falë përpjekjes së palodhur dhe fisnike të imzot dr. Joseph Gremillion, ish-drejtor i Komisionit për Drejtësi e Paqe të Vatikanit, si dhe të kolegëve të tij, MJCC-ja mbajti dy konferenca ndërkombëtare, një në Belaxho (Itali) në vitin 1975 dhe një tjetër në Lisbonë (Portugali) në vitin 1977. Tema e konferencës së parë ishte “Ushqimi, energjia dhe fetë e mëdha botërore”, ndërsa e së dytës, “Fetë e botës dhe rendi i ri botëror”. Më pas, MJCC-ja i botoi ligjëratat e këtyre dy konferencave në disa vëllime librash.

Takimet e MJCC-së ishin të parat takime të mbajtura në kohët moderne. Ato ishin çiltërsisht ekumenike për faktin se përbëheshin nga njerëz largpamës, që shihnin përpara drejt

një kuptimi e bashkëpunimi ndërfeetar si alternativa e vetme ndaj armiqësisë që ka mbizotëruar në marrëdhëniet e ndërsjella ndërmjet tri bashkësive të besimit. Ata ishin të bindur se padituria dhe keqkuptimi, dy binjakë të nxitjes së armiqësisë ndërfeetare, duheshin shkullur me rrënjë, në mënyrë që një dialog serioz ndërmjet feve të merrte jetë, por në atë kohë, ndërmjet tri feve abrahamike askund në botë nuk vërehej ndonjë dialog.

Dialogu ndërmjet hebrejve dhe të krishterëve ka bërë hapa të mëdha përpara duke nisur që nga fundi i luftës së dytë botërore. Ai tanimë ka siguruar një traditë të shëndetshme dhe një literaturë të pasur. Nga ana tjetër, dialogu ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve është ende në fazat e para të tij dhe lufton në mënyrë të dëshpëruar për të mbijetuar. Në shumicën e rasteve, ai ka qenë një nismë e ndërmarrë nga të krishterët dhe është kryer me njëfarë mungese dëshire nga të dyja palët. Deri më sot, ai nuk ka asgjë, ose pothuajse asgjë, për të treguar në favor të tij. Të krishterët që janë përfshirë në këtë dialog e kanë bërë këtë me një ndërgjegje të ndarë midis fajeve të kolonializmit, misionit dhe besnikërisë ndaj ngjitjes së vazhdueshme në fuqinë botërore të kombeve të tyre. Myslimanët, nga ana tjetër, kanë qenë dhe janë ndier gjithnjë si miqtë e ftuar të të krishterëve. Ata as nuk shkojnë në këto debate të ftuar nga myslimanë të tjerë e as nuk janë në gjendje të ftojnë dikë. Përkundrazi, ata përzgjidhen nga autoritetet kishtarë me shpresë se do të bashkëpunojnë me të ftuarit e tjerë.

Vetëm në një rast myslimanët morën iniciativën dhe u vunë në rolin e të zotit të shtëpisë. Kjo ndodhi në

konferencën e Tripolit (Libi) të vitit 1974, ku dialogu u zhvillua midis Vatikanit së bashku me disa kisha lindore nga njëra anë dhe myslimanëve nga ana tjetër. Kisha protestante, Këshilli botëror i kishave, kisha ortodokse greke dhe ajo ruse dërguan vetëm disa vëzhgues. Por ky takim dështoi. Ndonëse myslimanët kërkuan dhe arritën ujdinë për numrin e çështjeve që do të diskutoheshin, delegacioni i krishterë, për habinë e të gjithë pjesëmarrësve, e theu këtë ujdë ndërsa ishte në aeroport, disa minuta para se të nisej për në Libi. As të krishterët e as myslimanët nuk e ndoqën më tej këtë çështje e as nuk këmbëngulën për ndonjë zgjidhje të mundshme me plane të qarta për realizimin e tyre. Sëmundja mbetet një dhe përherë e njëjtë: asnjë dialog nuk mund të jetë i suksesshëm kur një palë janë të zotët e shtëpisë e pala tjetër të ftuar. Në mënyrë që dialogu të jetë i suksesshëm, secila palë duhet të jetë dhe të ndihet zonzj e shtëpisë. Secila palë duhet të gëzojë liri të plotë për të shprehur atë që mendon, e çlirët nga çdo detyrim ndaj palës tjetër, si dhe nga besnikëria për qeverinë apo organizatën, së cilës i përket. Nuk mund të ketë palë të dorës së parë dhe palë të dorës së dytë. Palët duhet të jenë të barabarta. Mbi të gjitha, respekti i sinqertë për fetë e tjera nga secila palë është, po ashtu, një domosdoshmëri për mirëfunktionimin e debatit. Dialogu myslimano-i krishterë është ende joekzistent. Ai nuk ka absolutisht asgjë për të paraqitur në mbështetje të vetvetes, asnjë precedent, madje as edhe një rend dite hipotetik. Krijimi i shtetit të Izraelit dhe armiqësia e vazhdueshme që, si pasojë e kësaj ngjarjeje, ka lindur midis myslimanëve dhe hebrenjve ka penguar zhvillimin e çdo nisme të dialogut ndër fetar. Shterpësia e kësaj

historie në kohët moderne i vendos arritjet e MJCC-së në një dritë të veçantë, një dritë që bëhet gjithnjë e më ndriçuese nëse marrim parasysh nevojën e skajshme të botës për mirëkuptim të ndërsjellë ndërmjet tre feve. Ajo çka është vërtet për të ardhur keq është fakti që MJCC-ja nuk është e aftë të sigurojë mbështetjen e nevojshme publike për mbijetesën e saj. Veprimtaria e saj e fundit që mbështetja e konferencës me temë “Trialog i feve abrahamike”, të organizuar nga “AAR Islamic Study Group”. Ky takim u mbajt me mbështetjen e përbashkët të këtyre dy grupeve. I ndjeri kardinal Sergio Pignedoli, president i sekretariatit për jo-të krishterët (President of the Secretariat for Non-Christians) në Vatikan, u ftua të mbante ligjëratën kryesore mbi trialogun.

Nëntë studiues të spikatur u përzgjodhën nga bashkësia e Akademisë Amerikane (tre të krishterë, tre hebrenj dhe tre myslimanë) për të prezantuar ligjëratat e tyre mbi temat e përcaktuara. Këto tema ishin: “Besimet e tjera”, “Shteti komb si formë e organizimit shoqëror” dhe “Bashkësia e besimit si një faktor tejkombëtar për drejtësinë dhe paqen”. Ky libër përmban ligjëratat e mbajtura në atë takim, të ripërpunuara më pas nga vetë autorët.

Ky është hapi i parë drejt dialogut ndërmjet tri feve, një hap që e sheh si të nevojshëm kuptimin dhe informacionin rreth pikëpamjeve të feve abrahamike për çështje të ndryshme. Jemi të bindur se vënia përbri, në një botim të vetëm, e ligjëratave të tre përfaqësuesve për të tria çështjet e përcaktuara është një “akt” krahasimi fesh që do t’u hapë rrugë mendimeve dhe diskutimeve të ardhshme. Shpresojmë që ky botim të ndiqet nga shumë të tjera dhe që studiuesit e të tria

feve të jenë të përgatitur për dialog dhe bashkëpunim midis njëri-tjetrit.

*ISMAIL FARUKI*

*Kryetar i Grupit të Studimeve Islame pranë Akademisë  
Amerikane të Feve*

### **KISHA KATOLIKE DHE BESIMET E TJERA:**

#### **TRIALOG I FEVE ABRAHAMIKE**

*(I NDJERI KARDIANAL SERGIO PIGNEDOLI, VATIKAN)*

*“...ti do të bëhesh babai i një shumice kombesh” (Zanafilla 17:4).*

Është një nder për mua që m'u kërkua nga ana e Akademisë Amerikane të Feve të mbaj këtë kumtesë. Ndihem shumë i ngazëlluar për ftesën, jo vetëm sepse ajo më erdhi nga një mik i sinqertë në Zotin, por edhe sepse jam i bindur se tema për të cilën jam ftuar të flas i përgjigjet një nevoje të thellë të botës në ditët tona, dhe pikërisht çështjes së pranisë së Zotit dhe të vlerave fetare në historinë e individëve dhe të popujve.

Besimi i Abrahamit, që me të drejtë është vlerësuar nga të gjithë ne si “ati i besimeve tona”, do të jetë subjekti i gjykimeve të mia në këtë kumtesë. Do të qëndroj brenda kufijve të vlerave të tij thelbësore dhe nuk do të marr parasysh dallimet ndërmjet feve abrahamike, do t'i marr të bashkuara siç janë në pranimin e besimit abrahamik dhe në të pranuarit

e vetes së tyre si burim frymëzimi dhe udhëheqjeje për jetën njerëzore, të afta t'u japin një përgjigje të kënaqshme problemeve thelbësore të njeriut.

Mendoj se është e tepërt për mua të them se meqë qëllimi ynë është shqyrtimi i thelbit të fesë abrahamike, e cila qartësisht na bashkon, është e panevojshme që të trajtoj në këtë kumtesë të gjithë historinë e gjatë të keqkuptimeve, të padrejtësive, të të metave, të mungesës së bujarisë etj., që kanë karakterizuar marrëdhëniet ndërmjet tri feve abrahamike. Kjo do të ishte krejt e pavlerë meqë takimi ynë ka si synim miqësinë dhe jo përçarjen. Ne duhet ta studiojmë, pa dyshim, të kaluarën dhe të mësojmë prej saj, por, mbi të gjitha, na duhet të vështrojmë të tashmen dhe të ardhmen. Mistiku i krishterë Meister Eckhart pohonte: *“Nëse njeriu i shmanget mëkatit dhe e lë atë pas shpine, ai do të jetë para Zotit të mirë sikur nuk ka mëkatuar asnjëherë... Nëse Zoti e sheh se ka qenë qëllim mirë, nuk e merr parasysh se ç'ka qenë njeriu më parë; Zoti është Zoti i së tashmes, Ai ju pranon dhe ju merr ashtu siç ju gjen. Ai nuk ju pyet se kush keni qenë, por se kush jeni.”*

#### BESIMI YNË NË ZOT

Feja që kemi trashëguar prej Abrahamit ka si bosht kryesor të saj in një monoteizëm të çlirët nga çdo paqartësi dhe dykuptimësi. Ne njohim një Zot, i cili është Ekzistues, Krijues i botës, Dhurues, Aktiv në histori ndonëse i shkëputur prej saj si nata me ditën, Gjykuesi i veprimeve njerëzore, është Ai që u ka folur njerëzve me anë të profetëve. Librat dhe traditat e shenjta të tri feve tona nuk pranojnë asnjë fije

dyshimi në lidhje me këtë çështje thelbësore. Ky unitet thelbësor është kaq i rëndësishëm, sa të na lejojë t'u qasemi dallimeve midis nesh me një çiltërsi e ndjesi të veçantë për perspektivën. Kjo nuk do të thotë që ne t'i minimizojmë dallimet e aq më pak që të heqim dorë nga pikat që na ndajnë, por kjo nënkupton që ne mund të bisedojmë së bashku në një atmosferë miqësie dhe mirëkuptimi, për shkak se ne jemi të gjithë “besimtarë në të njëjtin Zot”!

Pa hequr dorë nga fjala “dialog”, kaq e thellë në kuptime dhe shpirtin e vëllazërisë, do të pëlqejë më shumë fjalën “takim”, meqenëse kjo fjalë shpreh në mënyrë më të gjallë faktin që të gjithë ne, qoftë si individë, qoftë si bashkësi (hebrenjtë, të krishterë dhe myslimanë), jemi zotuar solemnisht që t'i japim përparësi absolute respekti, bindjeje dhe dashurie Zotit të vetëm që na shoqëron me providencën e Tij dhe që, në fund të kohërave, do të na gjykojë “sipas ligjit të së mirës dhe të së keqes, të cilin Ai e ka shkruar në zemrat tona” (Newman).

Përgjatë shekujve, tri fetë tona të monoteizmit profetik kanë qëndruar të palëkundura në besnikërinë ndaj besimit përkatës, paçka grindjeve dhe dallimeve në lidhje me çështje që ne do t'u kthehemi për shqyrtim më pas. Hë për hë mjafton të kujtojmë shprehjet e qarta të këtij koncepti ashtu siç shprehen në tekstet bazë: *“Dëgjo, Izrael, Zoti, Perëndia ynë, është një i vetëm. Ti do ta duash, pra, Zotin, Perëndinë tënd, me gjithë zemër, me gjithë shpirt dhe me tërë forcën tënde. Dhe këto fjalë që sot po të urdhëroj do të mbeten në zemrën tënde; do t'ua ngulitësh bijve të tu, do të flasësh për to kur rri ulur në shtëpinë tënde, kur ecën rrugës, kur ke rënë në shtrat*

*dhe kur çohesh. Do t`i lidhësh si një shenjë në dorë, do të jenë si shirita midis syve, dhe do t`i shkruash mbi pllakat e shtëpisë sate dhe mbi portat e tua.” (Ligji Përtërirë 6:4-9).*

Madje edhe romakëve, ndonëse me shumë xhelozia për autoritetin perandorak që e konsideronin si të veshur me fuqi hyjnore, iu desh të pranonin këmbënguljen e hebrenjve se vetëm Zotit i takon emri që “nuk ka të barabartë”. Emri i Tij është përtej dhe përmbi çdo sovranitet, përfshirë edhe mbi atë të Cezarit. Për këtë arsye, simboli romak me perënditë e Kapitolit nuk u lejua të vendosej në qytetin e shenjtë të Jerusalemit. Çdo përpjekje për ta kundërshtuar këtë normë haste në qëndresë të fuqishme nga ana e hebrenjve dhe asnjë lloj përndjekjeje nga ana e romakëve nuk ia arriti dot ta zhbënte këtë fakt.

Një dukuri e ngjashme vërehej edhe te Krishterimi. Besnikëria e të krishterëve ndaj Zotit të vetëm, duke përjashtuar çdo hyjni tjetër përveç tij, ishte argumenti që i bindi autoritetet romake për natyrën e vërtetë të Krishterimit dhe mospërputhshmërinë e tij me paganizmin.

Për sa i përket Islamit, mjafton të lexojmë listën e mrekullueshme të nëntëdhjetenëntë emrave të Zotit (*Esma Allah el husna*) për t`u ndërgjegjësuar fuqimisht për palëkundshmërinë dhe xhelozinë, me të cilën myslimanët kanë ruajtur besimin në Zotin e vetëm të Abrahamit.

Është e vërtetë ajo që pohon C. S. Lewis, sipas të cilit “*gjeografia e botës shpirtërore është e ndryshme nga ajo e botës fizike; në botën fizike, kontaktet ndërmjet shteteve gjenden në kufijtë e tyre, ndërsa në botën shpirtërore, kontakti ndodh në qendër*”. Për këtë arsye, mund të pohojmë se bota judeo-

kristiano-myslimane lidhet dhe takohet në zemër të besimit të përbashkët. Kjo afërsi fetare është përballur gjithnjë me vështirësi dhe do të ishte e pandershme nëse nuk do ta pranonim këtë fakt, por megjithëkëtë, gjatë shekujve janë hasur gjithnjë, -falë Zotit Mëshirëplotë që i kemi dorëzuar shpirtrat tanë-, shembuj të kuptimit të ndërsjellë, madje edhe të bashkëpunimit.

Le të mendojmë, për shembull, për bashkëbisedimet e Toledos dhe ato të Kordovës të mbajtura në kulmin e mesjetës, kur në pallatin e arkipeshkëvit, të krishterë, myslimanë dhe hebrenj mblidheshin për të biseduar së bashku. Po ashtu, mund t`u hedhim një sy edhe shkrimeve të Majmonidesit, të Ibn Rushdit, të Farabiut, si dhe atyre të Thoma d’Akuinit, të cilat kanë ndikuar te njëri-tjetri dhe kanë dhënë jo pak ndihmesë në formimin e qytetërimit mesjetar.

Për njëfarë kohe, gjatë mesjetës, arabishtja ishte gjuha më e përdorur nga autorët hebrenj. Një shembull domethënës është edhe vepra e titulluar “Hyrje në detyrat e zemrës”, shkruar nga Bahja ibn Pakuda. Kjo vepër që shkruar në arabisht, që përkthyer në hebraisht e më pas që bërë objekt i vëmendjes së të krishterëve. Pikërisht në këtë vepër gjejmë një citim qartësisht të huazuar nga Ungjilli i Mateut (5:33-37). Duke nënkuptuar Jezuin, autori shprehet: “Një njeri i urtë i tha dishepujve të tij: “*Ligji na lejon që të betohemi për të vërtetën në emër të Zotit, por unë po ju them, mos u betoni asnjëherë qoftë për të vërtetën apo për të gënjeshtërtën. Le të jetë fjala juaj thjesht një “jo” ose “po”*”. Ramon Lulisi (Ramon Lull) e kuptoi thellësisht platformën e përbashkët të tri feve

dhe të mirën që mund të nxirrej prej saj; kjo shihet qartë në tekstin “Libri i paganëve dhe tre njerëzit e urtë” (1277).

Nikolla i Kuzës, në veprën e tij “*De pace fidei*”, shkruante për harmoninë e tri feve dhe të ndikimit të mundshëm të kësaj në arritjen e paqes në botë. Duhet vërejtur se ai e shkroi këtë vepër menjëherë pas rënies së Kostandinopojës, në një kohë kur të tjerët po mendonin për të nisur një kryqëzatë për rimarrjen e saj.

Është e vërtetë se këto “ndodhi të gëzueshme” nuk kanë qenë të zakonshme për kohën, por përkundrazi ato ishin raste të shkëputura dhe ngjarje të veçanta. Përgjatë viteve dhe shekujve kanë ekzistuar keqkuptime dhe dyshime të ndërsjella, konflikte dhe përndjekje, në të cilat është e vështirë, ose më mirë të themi, e pamundur të përcaktojmë përgjegjësitë e secilës palë. Përvetshëm dhe në mënyrë të sinqertë, mendoj se rruga më e mirë për t’u përshkuar është ajo e keqardhjes së përbashkët për atë që ka ndodhur në të kaluarën dhe zgjedhja në mënyrë të vendosur, të gjithë së bashku, për hapjen tonë jo vetëm ndaj dialogut dhe takimit, por edhe ndaj dashurisë së ndërsjellë. Duhet të vështrojmë përpara, më pas të shohim pikënisjen më të mirë për të filluar duke pohuar besimin e përbashkët në një Zot të vetëm dhe të ecim së bashku me Të, ashtu siç ka zgjedhur të bëjë edhe kjo akademi e feve. Më lejoni t’ju shpreh falënderimet më të përzemërta, veçanërisht anëtarëve të kësaj akademie.

Librat e shenjtë na nxisin të ekspozohemi me vendosmëri në rrugën e hapur të takimit. Ata na flasin të gjithëve neve që e shohim fenë e Abrahamit në një Zot të vetëm si shtyllën themelore të takimit tonë fetar. Le të

reflektojmë me gëzim sërish në disa prej teksteve më pozitive dhe inkurajuese të këtyre shkrimeve.

Izraeli ngazëlleshet në të qenit e tij “populli i Zotit” (segullah) dhe nuk është qëllimi im që t’ua pakësoj atyre njerëzve këtë nder që u ka bërë Zoti i përhershëm. Në të njëjtën kohë, profetët nuk kanë reshtur së nxituri hebrenjtë që jo vetëm t’i respektojnë “*timentes Deum*, adhuruesit e Zotit”, të cilët i përmend edhe Dhiata e Re (shih, p.sh., Veprat 16), por edhe t’u sjellë ndër mend se ata janë ftuar të përmbushin misionin e Abrahamit, të cilin Zoti i ka thënë: “...ti do të bëhesh babai i një shumice kombesh”. (Zan. 17:4) (Romakëve 4:17). Ndoshta profecitë e Isaia e dërgojnë një hap më tej këtë koncept: “*Atë ditë Izraeli, i treti me Egjiptin dhe me Asirinë, do të jetë një bekim në mes të rruzullit. Zoti i ushtrive do t’i bekojë, duke thënë: “I bekuar qoftë Egjipti populli im, Asiria vepër e duarve të mia dhe Izraeli trashëgimia ime!”* (Isaiah 19:24-25); dhe në vizionin e tij të lavdishëm për të ardhmen, ai vijon me siguri ngazëlluese: “*Zgjero vendin e çadrës sate dhe fletët e banesave të tua le të shtrihen pa kursim; zgjati litarët e tu dhe përforco kunjat e tu...*” (Isaiah 54:2). Libri i profetit Jonah, në mënyrë të gjallë dhe me një ironi të lehtë, na e paraqet Zotin e përjetshëm sikur Ai të dëshironte shpëtimin e të gjithë njerëzve, madje edhe të atyre në armiqësi me Izraelin, dhe e paraqet Atë si përdorues të një izraeliti si mjet për ta shprehur këtë dëshirë, duke e vendosur veten e Tij në kushtet e një diskutimi me një izraelit në mënyrë që të luftojë tundimet për vetizolim të izraelitëve.

Monoteizmi i fuqishëm i Islamit është i mirënjohur. Ky besim e çon myslimanin në mohimin e trinisë, të



mishërimit të Fjalës dhe të shpëtimit përmes Krishtit. Myslimanët nuk e pranojnë krejtësisht Biblën, duke pohuar se në të gjenden falsifikime dhe shtrembërime. Megjithëkëtë, ata i konsiderojnë të krishterët si monoteistë besnikë, në përputhje me besimin e Abrahamit, dhe në lidhje me ta përdorin shprehje të cilat dëshiroj t'i citoj këtu: *“Thirr në rrugën e Zotit tënd me mençuri dhe këshillë të bukur dhe diskuto me ata në mënyrën më të mirë! Me të vërtetë, Zoti yt i di më së miri ata që janë shmangur nga rruga e Tij, e di më së miri, ata që janë në rrugë të drejtë.”* (Kuran 16:125). Si edhe *“Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabi’inët – kushdo prej tyre që beson Allahun dhe jetën tjetër (sipas Kuranit) dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), do të shpërblehen nga Zoti i tyre; ata nuk do të kenë përse të frikësohen apo të pikëllohen!”* (Kuran 2:62).

Si rrjedhojë logjike e këtij arsyetimi, Kurani përmban edhe këto pohime: *“Veprat tona janë për ne, e veprat tuaja janë për ju. Midis nesh dhe jush nuk ka kurrfarë mosmarrëveshjeje. Allahu do të na tubojë të gjithëve dhe tek Ai do të kthehemi të gjithë”* (Kuran 42:15); *Çdokush ka një drejtim nga i cili kthehet. Pra, bëni garë më njeri-tjetrin për punë të mira. Kudo që të gjendeni, Allahu do t’ju mbledhë të gjithëve; Ai është i fuqishëm për çdo gjë.”* (Kuran 2:148)

Shumë njerëz mund të pohojnë se disa nga këto versete janë shfuqizuar, falë një lloji të caktuar ekzgejeze. Unë mund t’u përgjigjem, nëse do të ishte nevoja, se gjendet një ekzgejezë me e gjerë, jo më pak ortodokse se e para, sipas së cilës teoria e abrogimit zbatohet vetëm ndaj verseteve me një natyre normative të konsideruara ngushtësisht në

marrëdhënie me ngjarje faktike (Shih shënimin e redaktorit në fund.).

Kur i kthehemi Krishterimit, shohim se në parim doktrina e krishterë, ashtu siç paraqitet veçanërisht tek ungjijtë, është qartësisht e hapur për ata që besojnë në Zotin e Abrahamit. Në të vërtetë, ka pasur, gjithsesi, nga ana e të krishterëve dhe e Kishës, shembuj të mjerueshëm intolerance dhe përndjekjeje, në kundërshtim të hapur me doktrinën e lënë nga Krishti. Siç e thashë edhe në lidhje me Judaizmin dhe Islamit, ndonëse ndiej hidhërim të thellë (në të vërtetë, do të thosha turp të thellë) për atë që ka ndodhur dhe për të cilën lutemi që të mos ndodhë më sërisht, jam i bindur se mënyra më e mirë për të korrigjuar të kaluarën është duke e mbledhur mendjen dhe zemrën në atë shpirt dashurie që qëndron në themel të besimeve tona dhe të orvatemi në frymën e këtij parimi me gjithë shpirt. Njerëz si Papa Gjoni XXIII, Pali VI dhe Gjon Pali II, apo dijetarë si Jules Isaac-u, Massignon-i, kardinal Bea dhe mijëra e mijëra të tjerë nga fetë tona monoteiste, na kanë treguar rrugën, në të cilën duhet të ecim.

Koncili II i Vatikanit e shprehu në mënyrë të qartë dhe të autoritetshme qasjen që ne, si të krishterë, duhet të kemi ndaj vëllezërve dhe motrave tona hebrej dhe myslimanë. Nëse do të lexoja tekstet e marra nga deklarata e Koncilit II të Vatikanit, të titulluar *“Nostra Aetate”*, ato do të ishin më se të mjaftueshme për atë që dëshiroj të shpreh. Kjo është ajo që është thënë në lidhje me marrëdhënien e Kishës me besimin hebre: *“Ndërsa ky koncil kërkon brenda mistereve*

*të Kishës, ai risjell ndërmend lidhjen shpirtërore që i bashkon njerëzit e Besëlidhjes së Re me familjen abrahamike.” (Nr. 4)*

Kisha, në këtë mënyrë, njeh se sipas misterit të planit shpëtues të Zotit, fillimi i besimit të saj dhe i përzgjedhjes së saj gjendeshin edhe midis patriarkëve, Moisiut dhe profetëve. Kisha shpall se të gjithë ata që besojnë në Krishtin, bijtë e Abrahamit sipas besimit (krahaso Gal. 3:7), janë të përfshirë në të njëjtën thirrje të patriarkëve dhe, në mënyrë të ngjashme, se shpëtimi i Kishës ka qenë parashikuar në mënyrë mistike nga njerëzit e përzgjedhur të eksodit prej nga toka e skllavërisë (Nr. 2).

Kisha nuk duhet të harrojë se ajo e ka marrë zbuluesën e Dhiatës së Vjetër falë njerëzve që Zoti, në mëshirën e Tij të pakufishme, i kishte përcaktuar të ishin bartës të Besëlidhjes së Vjetër. E as duhet të harrojë faktin se ajo gjen mbështetje dhe ushqim nga rrënjët e atij ulliri të butë, mbi të cilin janë shartuar degët e ullirit të egër të xhentilëve. (krahaso Rom. 11:17-24). Përkundrazi, Kisha beson se kryqëzimi i Jezuit i pajtoi hebrenjtë dhe të krishterët, duke i bërë ata një në Vetën e Tij (Krahaso Efes. 2: 14-16).

Kisha duhet të mbajë gjithnjë ndërmend, po ashtu, fjalët e apostullit për njerëzit e fisit të tij, *“të cilët janë izraelitë dhe atyre u përket birëria, lavdia, besëlidhjet, shpallja e Ligjit, shërbimi hyjnor dhe premtimet; të tyrit janë edhe etërit, prej të cilëve rrjedh sipas mishit Krishti”* (Romakëve 9:4-5), biri i virgjëreshës Mari. Kisha përkujton, gjithashtu, se nga populli hebre kanë buruar apostujt, themelet, guri dhe shtyllat e saj, si dhe dishepujt më të hershëm që ia shpallën Krishtin botës.

Meqenëse trashëgimia shpirtërore e të krishterëve dhe e hebrenjve është kaq e madhe, Koncili i shenjtë “dëshiron të ushqejë dhe të nxisë atë mirëkuptim e respekt të ndërsjellë që është qëllimi i çdo studimi teologjik e biblik, si dhe i dialogut vëllazëror”.

Dëshiroj të sjell këtu atë çka pohohet në të njëjtin dokument në lidhje me marrëdhënien e kishës katolike me myslimanët: “Kisha i sheh me nderim edhe myslimanët. Ata adhurojnë një Zot të vetëm, të Përhershëm, të Gjallë, të Gjithëmëshirshmin dhe Fuqiptotin, Krijuesin e qiejve e të tokës, Atë që i foli njeriut. Ata përpiqen t’i nënshtrohen me gjithë zemër deri edhe vendimeve të pakuptueshme (nga njeriu) të Zotit, njësoj siç bëri edhe Abrahami, me të cilin feja islame identifikohet me kënaqësi. Ndonëse nuk e njohin Jezuin si Zot, ata përsëri e nderojnë atë si profet. Ata, gjithashtu, nderojnë edhe Marinë, nënën e Tij të virgjër; nganjëherë ata, gjithashtu, i drejtohen asaj me thirrje plot përkushtim. Mbi të gjitha, ata presin Ditën e Gjykimit, kur Zoti, pasi fillimisht ta ketë ringjallur, do t’i japë çdo njeriu atë që meriton. Rrjedhimisht, ata çmojnë jetën morale dhe e adhurojnë Zotin veçanërisht përmes lutjes, lëmoshës dhe agjërimit.

Ndonëse gjatë shekujve, ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve janë shfaqur shumë grindje e armiqësi, ky koncil i shenjtë i nxit të gjithë të harrojnë të kaluarën dhe të përpiqen çiltërsisht për të arritur në një mirëkuptim të ndërsjellë. Në interes të të gjithë njerëzimit, le të shohim si çështje të përbashkët ruajtjen dhe nxitjen e drejtësisë shoqërore, të vlerave morale, të paqes dhe të lirisë.” (N. 3).

**FUQIA E JASHTËZAKONSHME SHPIRTËRORE E FEVE TË MËDHA, TË BASHKUARA NË BESIMIN E ABRAHAMIT**

Nëse duke u nisur nga këndvështrimi i marrëdhënieve të tri feve të mëdha botërore, Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit, marrim në shqyrtim botën e sotme, na duhet të pranojmë ndikimin e madh që mund të kenë këto fe në botën moderne. Kjo botë, ndonëse është pasuruar me shumë vlera të jashtme (të cilat nuk dëshirojmë në asnjë mënyrë t'i përbuzim), gjithsesi, është varfëruar shpirtërisht në një shkallë shqetësuese. Orientalët mund të thonë: ajo është bërë një botë e “të pasurit” dhe jo e “të qenit”. Është e lehtë të vëresh se ndërkohë që mjetet e nevojshme për të siguruar mirëqenie dhe një ekzistencë më të lehtë, më të rehatshme dhe më të patrazuar janë shtuar, lumturia njerëzore ka rrugëtuar në drejtim të kundërt, madje në disa raste ajo është pakësuar në nivele shumë shqetësuese. Një nga arsytet për këto pakënaqësi njerëzore (të cilave do t'u shtonim gamën e gjerë të probleme që shtrihen që nga mjerimi, deri te padrejtësia, urrejtja dhe mohimi i lirisë), madje ajo që mund ta cilësojmë si arsyeja thelbësore që sjell parehatinë dhe pakënaqësinë e thellë bashkë me problemet e tjera njerëzore, është se bota e sotme i ka kthyer shpinën, në një nivel të lartë, Zotit dhe Ligjit të Tij dhe gjykon se është e vetëmjaftueshme.

Në një botë ku “Zoti mungon”, njeriu e gjen veten e tij të izoluar në mënyrë të frikshme dhe, siç ndodh zakonisht, e shtyn atë të futet nëpër rrugica pa shtegdalje. Vetëm në Zotin e vetëm, në Zotin e Abrahamit, njeriu është i aftë të gjejë

vetveten e ta jetojë ekzistencën e tij në kohë në plotësinë e saj, duke e hapur veten ndaj sigurisë së jetës së amshuar. “Kur unë të kthej Ty kurrizin”, pohon Juda Halevy në poemën e tij të titulluar “*Kusari*”, “ndonëse jetoj, në të vërtetë jam i vdekur. Por kur afrohem tek Ti, ndonëse jam i vdekur, në të vërtetë jetoj”. Në librin e tij “*The Primal Vision*”, John Taylor shpreh këtë këndvështrim për afrikanët: “Miti afrikan nuk flet për njeriun e përjashtuar nga parajsja, por për zhdukjen e Zotit nga bota.”

Judaizmi, Krishterimi dhe Islami janë njëzëri në njëmendje në pohimin e faktit se Zoti është “Krejt Tjetër”, si dhe në njohjen e tij si “Krejt i Afërt”. Siç gjendet edhe në shprehjen e fuqishme islame, Zoti është më afër njeriut se damari i qafës së tij. Njeriu nuk është një copëz e humbur dhe e parëndësishme e gjithësisë, por një krijesë e Zotit, e bërë sipas shëmbëlltyrës së Tij dhe që, rrjedhimisht, meriton respekt e dashuri. Njeriut i kërkohet të jetojë një jetë të moralshme, të lidhur me njerëzit e tjerë prej idealit të paqes dhe të vëllazërisë. Nëse njeriu i hap rrugë tundimit për ta “çliruar” vetveten nga Zoti, ai përfundon duke u shndërruar në rob të atyre zotave të vegjël, por jo më pak shkatërrues, të quajtur pushtet, pasuri, kënaqësi etj.. Shumë shpesh, këta “zota” fshihen pas emërtimeve fisnike si “zhvillim”, “shqetësim shoqëror”, madje edhe “liri”. Vetëm si një krijesë e Zotit, njeriu fiton të drejtën për të nënshtruar tokën, për ta lëruar e ruajtur atë “*le’avdah velesharah*”, (Zanafilla 2:15). Kurani pohon se krijimi i është nënshtruar njeriut për shkak se ai është mëkëmbës i Zotit në tokë (*halifullah*).

Secili prej nesh ndien përgjegjësinë tmerruese, por njëkohësisht mahnitëse të të qenit “miq të Zotit” dhe ne jemi

të bindur se duke qenë të tillë, do të jemi, në këtë mënyrë, edhe miq të vërtetë qenieve të tjera njerëzore. Ne nuk i kemi ndarë asnjëherë e aq më tepër nuk kemi parë kundërthënie ndërmjet botës së tillë dhe asaj fetare. Ne nuk i kemi parë asnjëherë ato si dy mbretëri të ndara, ato të dyja vijë prej Zotit! Fjala “*methistemi*”, në kuptimin e shpërnguljes nga një mbretëri në një tjetër, është përdorur vetëm njëherë në Dhiatën e Re (Kolosianëve 1:13). Fjala e përdorur zakonisht është “*metanoia*” që do të thotë “rrotullim”. Theksi i kësaj fjale është në ndryshimin e drejtimit e jo në ndryshimin e pozicionit” (John Taylor).

Mendoj se është me vlerë të kujtoj këtu fjalët e Martin Buber-it: “Zoti nuk mund të gjendet nëse qëndrohet vetëm në këtë botë, po ashtu edhe nëse dalim jashtë kësaj bote... Sigurisht, Zoti është “Krejt Tjetër”, por ai është njëkohësisht edhe “Krejt i Njëjtë”, i Gjithëpranishmi. Ai, në të vërtetë, është *mysterium tremendum*, në shikimin e të cilit ne ndihemi të tronditur, por Ai është, njëkohësisht, edhe misteri i pranishëm, që është më pranë meje se vetë vetja ime”. William Temple shprehu një herë këtë vrojtim paradoksal: “Krishterimi është feja më materialiste në botë, sepse ai e merr seriozisht realitetin tokësor “. Autori dëshiron të thotë se Krishterimi e merr realitetin tokësor seriozisht pasi ai merr seriozisht Zotin. Mendoj se e njëjta gjë mund të pohohet edhe për Islamin dhe Judaizmin.

Në këtë pikë, dëshiroj të bëj një vrojtim personal që më ka ardhur në mënyrë spontane gjatë punës sime në sekretariatit e Vatikanit për fetë jo të krishtera. Krah për krah me hebrenjtë dhe myslimanët, d.m.th. vëllezërit dhe motrat

e mia, me të cilët kam të përbashkët ndjekjen e besimit të Abrahamit, ekzistojnë miliona burra e gra (nuk ngurroj të them qindra miliona) që u përkasin feve joabrahamike, si Hinduizmi, Budizmi, Shintoizmi, Konfucianizmi etj., me të cilat ndihem i bashkuar për shkak të besimit të tyre në hyjnoren dhe në vlerat fetare. Ka edhe të tjerë që pohojnë se “nuk kanë asnjë fe” (siç kam dëgjuar shpesh nga miqtë e mi të rinj qofshin nga Hong Kongu, Singapori apo Los Anxhelosi). Por nëse i ngacmojmë pak më tepër, shpesh del se me këtë shprehje, ata nënkuptojnë se nuk janë pjesë e Kishës Katolike, se nuk janë pjesë e atyre që Zoti i ka quajtur “njerëzit e Tij” apo se nuk janë pjesë e ymetit, me fjalë të tjera, se nuk i përkasin asnjë organizimi apo institucioni fetar. Sidoqoftë, ata shpesh janë vërtetë “miq të Zotit” e, në një farë mënyrë, janë pjesë e bashkësisë së besimtarëve. Mariain-i ka thënë: “Njerëzit bëhen njësh vetëm përmes shpirtit të tyre.” Dëshiroj të them se përreth dhe midis nesh gjenden miliona njerëz të tillë. Shpesh, ata zotërojnë një thellësi shpirtërore të atillë, sa të krijojnë përshtypjen se janë “mistikë të vërtetë” dhe sytë e zemrat e tyre janë të drejtuar drejt Zotit të përjetshëm.

Ky është një realitet që na jep kurajë të pamasë. Nuk është qëllimi ynë që të formojmë një “front” të fuqishëm dhe më kompakt kundër “frontit” të jobesimtarëve. Jo, nuk e kemi këtë synim. Kjo do të përbente një fyerje ndaj Zotit që na do të gjithëve dhe që ne do të dëshironim ta donim të gjithë. Ne jemi të ngazëlluar teksa shohim që familja e besimtarëve në Zot është e madhe dhe i lutemi të Lartit që i gjithë njerëzimi të bëhet pjesë e kësaj familjeje. Vetëm Ai ka fuqi ta realizojë këtë.

**ÇFARË DUHET TË BËJMË, SI BESIMTARË TË THJESHTË DHE SI BASHKËSI, NË MËNYRË QË TË TJERËT TË KTHEHEN APO TË AFROHEN NË BESIMIN TONË?**

Gjithsecili prej nesh është më se i ndërgjegjshëm se ndonëse ne kemi një angazhim të përbashkët në besimin e Abrahamit, përsëri gjenden dallime të konsiderueshme në mënyrën se si të tria fetë e shohin marrëdhënien e Zotit me njeriun.

Judaizmi njih një besëlidhje ndërmjet Zotit dhe njerëzve të Tij. Sidoqoftë, ndryshe nga Krishterimi, Judaizmi nuk e njih Jezun Krishtin si Ndërmjetës mes njeriut dhe Zotit. Islami, ndërsa e pranon Jezun si profet, nuk ia njih atij statusin e Ndërmjetësit. Myslimanët besojnë se njeriu nuk ka asnjë nevojë për ndërmjetës në marrëdhënien e tij me Zotin. Çdo besimtar mysliman i lutet Zotit drejtpërsëdrejti, siç tregohet qartë nga ritet e lutjes (namazi) dhe ato të pelegrinazhit në Mekë që zhvillohen nga myslimanët.

Sidoqoftë, Islami është një fe “misionare”, në të cilën çdo besimtar është i ngarkuar me detyrën për të shpallur mesazhin e Zotit (*daveh*). Misionare për nga natyra është edhe feja e krishterë, tek a cila ndërmjet Zotit dhe njeriut gjenden lidhje të forta dashurie prej ati e biri. Ndonëse nuk përjashton mundësinë e konvertimit, gjithsesi mendoj se Judaizmi, në kushte normale, nuk e sheh veten si një fe misionare me të njëjtin kuptim që i japin kësaj fjale myslimanët dhe të krishterët. Pavarësisht ndryshimeve në qasje ndërmjet feve tona, dëshiroj të shpreh vetëm një gjë në lidhje me çështjen e shpalljes së mesazhit fetar: duke i lejuar gjithsecilës prej feve

tona abrahamike (dhe natyrisht edhe feve të tjera) të drejtën për të shpallur mesazhin e tyre lirisht, ne duhet të veprojme në atë mënyrë që të respektohet gjithnjë e drejta e tjetrit. Perëndia është Zoti i lirisë dhe Ai nuk dëshiron që besnikëria ndaj Tij të përdhohet me dhunë.

“Lëreni njeriun që do të më ndjekë mua...”, ishte shprehja e përdorur nga Krishti. Ai nuk pranoi të kërkonte zjarr prej qielli, siç i kërkonin disa prej dishepujve të tij. Ai u tha atyre: “Ju nuk e dini se nga ç’shpirt jeni.” Pasi të ketë dëshmuar për besimin e tij dhe të ketë arritur kufirin e ndërgjegjës njerëzore, apostulli (qoftë i krishterë, mysliman, apo hebre) duhet t’i lërë ndërgjegjës të drejtën e plotë për të vendosur, duke përjashtuar çdo formë shtrëngimi, qoftë kjo e hapur apo e fshehur. Gjatë së kaluarës janë hasur shembuj të shumtë e të kundërt me këtë. Është mirë t’i hedhim ato pas shpine e të mos i përsërisim më. Norma dhe kushti themelor për ta pranuar apo jo një fe duhet të mbështetet në lirinë e ndërgjegjës të njeriut.

Miqtë e mi të dashur, ky nuk është vendi për ta shtjelluar më tej këtë koncept. Unë e përmenda kalimthi, se Deklarata për Lirinë Fetare (Declaration of Religious Freedom) e vitit 1965, pas dy viteve debatesh dhe reflektimesh intensive, mbetet një ndër tekstet më të rëndësishme të Konkilit II të Vatikanit. Kjo deklaratë shpreh qartësisht se në ç’mënyrë Kisha Katolike duhet të respektojë lirinë e kishave dhe të feve të tjera, pa hequr dorë në asnjë mënyrë nga angazhimi i saj në fenë e Abrahamit dhe në Ungjillin e Krishtit. Ky parim kaq i rëndësishëm ishte kuptuar qartësisht nga etërit e SHBA-së, kur ata formuluan amendamentin e parë në vitin

1791, në të cilin theksohet shprehimisht e drejta e çdo personi dhe bashkësie për ushtrimin e lirë të fesë në shoqëri.

Por le të kthehemi tek tema qendrore e diskutimit tonë. Jam i mendimit se ne kemi dy detyrime të rëndësishme ndaj çdo njeriu që, ndryshe nga ne, nuk i përket besimit në fenë abrahamike apo deklarohet të jetë jobesimtar. Mendoj, gjithashtu, se këto detyrime mund të pranohen dhe të praktikohen jo vetëm nga të krishterët, por edhe nga vëllezërit tanë hebrej dhe myslimanë.

Këto janë si më poshtë:

a) “Detyrimi i parë është hapja e rrugës ndaj një dialogu të qartë dhe besnik me të gjithë gjininë njerëzore. Të hapësh rrugën, normalisht, nuk do të thotë ta imponosh atë! Thelbi i librit të Martin Buber-it të titulluar “Life in Dialogue”, prej të cilit solla disa citime pak më sipër, është përmbledhur me shprehjen: “Në fillim ekziston marrëdhënia”. Kjo më kujton dy fjalë të urta që flasin për të njëjtën temë. Njëra është fjala e urtë arabe që thotë: “Njeriu është armiku i asaj që nuk e njeh”, dhe tjetra është fjala e urtë afrikane, i fisit uolof, që thotë: “Kur e fillon diçka me bashkëbisedim, do ta mbyllësh me zgjidhje”.

Ndërmjet feve tona kanë ekzistuar periudha shumë të gjata të ndarjes dhe të heshtjes. Sekretariatet tona të Vatikanit, një për unitetin ndërmjet të krishterëve dhe një tjetër për besimet jo të krishtera (i përbërë nga dy komisione, njëri për marrëdhënien me judaizmin dhe tjetri për marrëdhënien me Islamin, të dyja të themeluara në të njëjtën ditë, 22 tetor të vitit 1974), një tjetër sekretariat për jobesimtarët, së bashku me Këshillin Botëror të Kishave e

shumë e shumë organizata të tjera ndërkombëtare (ndërmjet të cilave mjafton të përmend Institutin “Kenedi”, Kolokiumin Ndërfetar të Paqes, që është mikpritësi ynë, Konferencën e Përhershme të Hebrenjve, të të Krishterëve dhe të Myslimanëve në Evropë etj.), janë duke vjelë frytet e shkëmbimit të mendimeve dhe të miqësisë. Siç është shprehur edhe Këshilli Botëror i Kishave në vitin 1972, në deklaratën përfundimtare të Kolokiumit të Broumana-s, “Kërkimi i përbashkët për vullnetin e Zotit është duke u rritur”.

Cilat mund të jenë frytet e shtimit të dialogëve dhe të takimeve? Kjo është e vështirë për t’u thënë. Ajo që është e sigurt është fakti se ato nuk janë të padobishme. Siç ka vërejtur edhe Fr. Michel Lelong në librin e fundit të tij, “*Deux Fidélités, une espérance*”, “Sado serioze qofshin konfliktet politike, është e papranueshme që feja t’i ashpërsojë edhe më tej ato”. Edhe në qoftë se fetë në vetvete nuk sjellin ndonjë zgjidhje, sidoqoftë, ato duhet që gjithnjë të jenë elemente ndihmuese drejt arritjes së paqes dhe të drejtësisë së vërtetë.

b) Të bëjmë ç’mundemi në mënyrë që besimtarët në Zotin e vetëm të tërheqin dhe të frymëzojnë të tjerët, veçanërisht jobesimtarët, për të gjetur besimin në Zot. Nuk do reshtim së thëni se çështja nuk është të krijojmë një “front të fuqishëm të besimtarëve kundër jobesimtarëve”, pasi kjo do të shkatërronte nga themelet vetë shpirtin fetar. Dialogët dhe takimet e tri feve tona abrahamike, si dhe të feve të tjera, duhen të jenë pikësëpari një bashkim zemrash para se të jenë bashkime mendjesh.

Kurani na përkujton se miqtë më të afërt janë ata që nuk janë të mbushur me mendjemadhësi (Kuran 5:82), si dhe

këshillon të jemi të njerëzishëm kur diskutojmë me njerëzit e librit (ehli kitab) (Kuran 29:46). Në një thënie të njohur të Muhamedit gjejmë shprehjen: “Askush prej jush nuk do të jetë një besimtar i vërtetë përderisa nuk dëshiron për vëllanë e tij atë që dëshiron për vetveten.” Për sa u përket të krishterëve, Shën Pali paralajmëron: “Prandaj të mos e gjykojmë më njëri-tjetrin” (Romakëve 14:13), si dhe: “Mos i kini asnjë detyrim askujt, përveç se ta doni njëri-tjetrin” (Romakëve 13:8).

Dëshiroj ta mbyll këtë kumtesë me një dëshirë të fundit, një shpresë të fundit. Në vend që ta bëj këtë duke përdorur fjalët e mia, më lejoni t’ju citoj prej tri burimeve të ndryshme, secili prej të cilëve prek një aspekt të ndryshëm të temës tonë.

Së pari, mësimi rabinik:

*“Cila është shprehja më themelore në gjithë ligjërimin njerëzor? Nuk ngurroj për asnjë çast ta them me plot gojën se ajo është: “Dëgjo, Izrael! I Përhershmi është Zoti ynë, I Përhershmi është një!” A nuk është kjo shprehja më e lartë se gjithçka tjetër, shprehja që nuk ka të barabartë në qiej dhe në tokë? Më pas pyes veten: “Cila është fjala më thelbësore në këtë shprehje sublime?” I përgjigjem vetes se ajo është, pa dyshim, fjala “ehad”, që do të thotë i vetmi. Së fundmi, e pyes veten: Nga të gjitha fjalët njerëzore, cila është ajo më e lartësuar prej tyre, gërmat e së cilës, nëse numërohen së bashku, kanë të njëjtën vlerë numerike si fjala e shenjtë “eha”, vlera numerike e të cilës është tridhjetë? Nuk më duhet të kërkoj gjatë: në majat e gishtërinjve të mi, thellë në zemrën time, në qendër të shpirtit tim, është fjala “ahavah”, d.m.th. dashuri.”*

Së dyti, një poemë nga poeti dhe gazetari senegalez Niaky Barry. Ai ka shprehur dëshirën për të mbledhur së bashku, së paku në zemër, fetë tona abrahamike me fetë e tjera botërore.

*“Ah, vëlla i gjithçkaje! Në pikën më qendrore të shpirtit tënd unë do të ngre altarin e Zotit të Përrjetshëm. Aty ku sinagoga, tempulli, kisha dhe xhamia do të prehen në harmoni, midis dallgëve të mëdha të mallit dhe të kërkimit tënd për të Pafundmin.”*

Së treti dhe së fundmi, një poezi nga Edwin Markham. Në dëshirën e tij për t’i bashkuar të gjithë në thelbin dhe në vëllazërinë, ai ka shkruar këto fjalë, me të cilat po e mbyll këtë kumtesë:

*Një rreth qarkoi ai, që dëbuar më la mua jashtë:  
kryengritës, heretik, fjalë shprehur plot shpoti!  
Por ngadhënjem unë dhe dashuria, se urti patëm mjaft  
e një rreth vizatuam që dëbuesin pranoi në gji të tij.<sup>1</sup>*

### **Shënimi i botuesit në anglisht**

*Asnjë mysliman nuk ka pohuar ndonjëherë se ekzgejeza kuranore mund të shfuqizojë ajetet e Kuranit. Kardinali duhet të ketë pasur për qëllim zëvendësimin e një ekzgejeze me tjetrën në mendjen e ndokujt. Gjithsesi, për shkak të pandryshueshmërisë, që nga koha e Kuranit, të leksikografisë*

*dhe të sintaksës së gjuhës arabe, ekzegjeza kuranore mund t'i mbështesë në mënyrë kritike përfundimet e saj.*

## ISLAMI DHE KRISHTERIMI NË KËNDVËSHTRIMIN E JUDAIZMIT

MICHAEL WYSCHOGROD

(Profesor i filozofisë, Baruch College, City University of New York)

Këndvështrimi judaik për Islamin dhe Krishterimin është, në të vërtetë, një funksion i njohjes së vetvetes nga ana e tij. Vetë termi “judaizëm” shfaqet problematik në dritën e vetëkuptimit tradicional hebre. Termi nënkupton ekzistencën e një strukture besimi dhe praktikash që përbëjnë Judaizmin dhe pranimi i tyre e shndërron dikë në hebre. Termi judaizëm nuk është përkthim i asnjë termi tradicional hebre, për arsye se sipas vetëkuptimit hebre, termi klasik kritik nuk është judaizmi (ndonëse ne nuk mund ta shmangim atë), por Izraeli dhe Torahu. Izraeli janë njerëzit që rrjedhin nga Abrahami, Ishaku dhe Jakobi dhe që janë zgjedhur për të shërbyer si njerëzit e Perëndisë si një bekim për gjithë njerëzimin (Zanafilla 12:3). Torahu është mësimi hyjnor që shpjegon prejardhjen dhe natyrën e Izraelit dhe të urdhëresave që Zoti u ka drejtuar njerëzve të Tij. Torahu dhe Izraeli, në këtë



mënyrë, janë ngushtësisht të lidhur; Torahu si urdhërim nuk i drejtohet gjithë njerëzimit, por vetëm Izraelit dhe Izraeli është populli i Zotit vetëm për arsye të besëlidhjes që dëshmohej nga Torahu. Nuk ekziston Judaizëm pa bijtë e Izraelit. Po kush janë bijtë e Izraelit?

Bijtë e Izraelit janë pasardhësit e Abrahamit, të Ishakut dhe të Jakobit. Zoti mund të kishte zgjedhur si bij të tij një bashkësi besimi (siç edhe bëri, në këndvështrimin e Kishës, kur sipas tyre Perëndia vendosi Izraelin e ri), mund të kishte zgjedhur një grup të përbërë jo nga besimi, por nga veprimi: ata që vepron në një mënyrë të caktuar mund të kishin qenë anëtarë të popullit të zgjedhur. Ose ai mund të mos kishte zgjedhur asnjë popull të veçantë, por krejt njerëzimin pa asnjë dallim. Por, me madhështinë e Tij, Zoti nuk zgjodhi asnjë nga këto mundësi. Përkundrazi, ai iu drejtua Abrahamit, Ishakut e Jakobit dhe vendosi me ta një marrëdhënie të veçantë. Kjo familje njerëzore, që nga koha e patriarkëve përmes trashëgimit, u bë ajo që sot quhet populli hebre. Judaizmi nuk është, në këtë mënyrë, një çështje besimi. Një hebre që nuk beson apo që vepron në mënyrë të kundërt me urdhëresat e Torahut, gjithsesi, është ende një hebre, ndonëse mëkatar. Ai mbetet një hebre dhe e vërteta është se të gjithë hebrenjtë janë, në një masë të madhe apo të vogël, mëkatarë. Ontologjikisht, në termat e asaj që ai është, një hebre është një hebre për arsye se rrjedh nga patriarkët.

Megjithëkëtë, konvertimi në Judaizëm është i mundur, ndonëse një gjë e tillë nuk është e kapshme menjëherë. Sipas arsyes së shëndoshë, ai nuk mund të jetë i mundur. Njeriu nuk mund të konvertohet duke u bërë

pasardhësi i dikujt. Në shumë sisteme ligjore, birësimi përdoret si një mjet në mënyrë që dikush që nuk është pasardhës i dikujt tjetër në mënyrë biologjike të bëhet, përmes birësimit, pasardhës ligjor. Por është i mirënjohur fakti se ligji hebre nuk e njeh birësimin. Nëse kthimi në Judaizëm është i mundur, siç edhe është, ai bëhet i mundur përmes një lloj mrekullie. I konvertuari, në mënyrë të mrekullueshme, bëhet pasardhës i Abrahamit, i Ishakut dhe i Jakobit. Dhe kjo nuk duhet parë si diçka që është e vërtetë vetëm në planin shpirtëror apo si diçka simbolike. Në këndvështrimin hebre, një djalë dhe nëna e tij, që janë konvertuar në Judaizëm, mund të martohen pa dhunuar në këtë mënyrë ligjin biblik kundër incestit (ndonëse ky veprim, në mënyrë rabinike, u ndalua) për arsye se përmes konvertimit, ata kanë rilindur dhe nuk janë më nënë e bir. Kjo rilindje vështirë se mund të shihet e të merret thjesht si një rilindje shpirtërore, për arsye se në një rilindje shpirtërore të pastër, siç është rasti i pagëzimit të krishterë, lidhja biologjike ndërmjet nënës dhe birit nuk preket. Kjo është arsyeja përse asnjë autor i krishterë që unë njoh nuk ka pohuar se pagëzimi i një nëne dhe i fëmijës së saj sjell një rilindje shpirtërore që fshin ligjin e incestit ndërmjet tyre. Por në konvertimin hebre ndodh diçka gati biologjike. Është kjo arsyeja që mundësia e konvertimit nuk e rrënon të kuptuarit e hebrenjve për veten e tyre si pasardhës të Abrahamit.

Nëse Torahu është sistemi i urdhrave të Zotit drejtuar Izraelit, atëherë ç'pozitë zënë vendet e tjera? Përzgjedhja e Izraelit i ngarkon bijtë e izraelit me një grup të veçantë urdhëresash që ata dhe vetëm ata janë të detyruar t'i zbatojnë.

Por Zoti nuk është indiferent për besimin dhe sjelljen e popujve të tjerë. Kjo, sipas këndvështrimit rabinik, është përcaktuar në urdhëresat e Noes, të cilat rabinët i kanë nxjerrë nga kapitulli IX i librit të Zanafillës. Këto urdhëresa përjashtojnë idhujtarinë, vrasjen, vjedhjen, incestin, që afërsisht i korrespondojnë ligjit moral natyror. Një xhentil që përmbush këto urdhëresa i ka siguruar vetes një vend në botën tjetër. Judaizmi nuk mëson se vetëm ithtarët e tij do të “shpëtohen” apo se ai është e vetmja rrugë drejt “shpëtimit”. Judaizmi përbëhet nga urdhëresat e Zotit drejtuar popullit të Tij dhe meqenëse është e mundur të fitosh një vend nderi në botën tjetër edhe pa qenë jude, atëherë konvertimi në judaizëm duhet shkurajuar. Kjo ka qenë, në të vërtetë, edhe praktika hebraike kundrejt të konvertuarve. Ata nuk janë nxitur të konvertohen, por u është thënë se Zoti nuk dëshiron që e gjithë familja njerëzore të ndjekë të njëjtat rregulla dhe se, si xhentilë, ata e kënaqin më mirë Zotin duke përmbushur urdhëresat e Noes. Vetëm nëse i konvertuari potencial ngulmon në kërkimin e tij dhe këmbëngul për t’u bërë hebre, atëherë ai mund të rrethprietet (nëse është mashkull) dhe i kërkohet të zhytet në Mikvah (banja rituale), nga e cila, nëse ka vendosur të ndjekë Torahun, ai del i shndërruar në hebre.

Këndvështrimi hebre për Islamin dhe Krishterimin duhet kuptuar në kontekstin e kuptimit që hebrenjtë kanë për veten. Për arsye se hebraizmi nuk shihet si feja e duhur për “çdokënd”, është e qartë se fetë e tjera kanë të drejtën e tyre për të ekzistuar vetëm nëse ato, në një mënyrë apo tjetrën, nuk shkelin ndonjë prej urdhëresave të Noes. Në rastin e Islamit dhe për shkak të monoteizmit të tij të lartë, Judaizmi

nuk ka hasur vështirësi për ta konsideruar atë si një shprehje të vlefshme të fetarisë së xhentile. Në rastin e Krishterimit, çështja bëhet më e ndërlikuar. Rrënja e vështirësisë gjendet në doktrinën e Trinisë, në mënyrën si ajo është formuluar në kredon e Nicesë, ku flitet për Birin si “i lindur jo i bërë” dhe “i një esence me Atin”; çështja ngrihet nëse Krishterimi përbën një prishje të monoteizmit e, në këtë mënyrë, edhe një kundërshti ndaj njëres prej urdhëresave të Noes, përkatësisht asaj kundër idhujtarisë. Rabinët mesjetarë nuk janë të njëzëshëm në lidhje me këtë çështje. Mendimi më i pranuar është se Krishterimi nuk përbën idhujtari për xhentilët. Doktrina e Trinisë e dobëson, por nuk është fatale për njëshmërinë e Zotit. Megjithatë, rabinët pohojnë se pranimi dhe ndjekja e doktrinës së Trinisë nga një hebre përbën idhujtari. Mospajtimi duhet kuptuar në termat e dallimeve në standardin e monoteizmit që zbatohet ndaj hebrenjve edhe ndaj xhentilëve. Është Torahu që përcakton se çfarë përbën idhujtari për hebrenjtë dhe çfarë përbën idhujtari për xhentilët. Standardet hebraike janë më të rrepta (si dhe për shumë çështje të tjera) sesa ato që zbatohen ndaj xhentilëve, kështu që i njëjti besim mund të përbëjë idhujtari për hebrenjtë, por jo për xhentilët. I tillë është rasti edhe me doktrinën e Trinisë.

Në rastin e Islamit, nuk ekziston një problem i tillë në lidhje me monoteizmin. Por haset një tjetër problem që është shumë serioz. Çfarëdo problemi që Judaizmi të ketë pasur me Krishterimin në lidhje me doktrinën e Trinisë, mbetej, gjithsesi, një lidhje e rëndësishme: të krishterët e kanë nderuar gjithmonë Biblën hebraike si fjala e Perëndisë.

Natyrisht, ekzistojnë shumë dallime në interpretimin e shkrimeve dhe ndoshta më i rëndësishmi prej tyre është besimi i krishterë se shumë pasazhe të Biblës hebraike i referohen (“paralajmërojnë” është termi më i përdorur) jetës dhe vdekjes së Jezuit nga Nazareti. Ka edhe mënyra të tjera, në të cilat hermeneutika tradicionale e krishterë dallon nga kuptimi hebre. Megjithatë, teksti i Biblës hebraike njihet nga të krishterët si i frymëzuar në mënyrë hyjnore. Myslimanët, nga ana tjetër, nuk kanë shkuar kaq larg. Megjithëse pranojnë shumë gjëra nga Bibla hebraike, ata besojnë, gjithashtu, se shtrembërime serioze kanë ndodhur në tekstin hebre, shtrembërime që në shumicën e rasteve janë bërë për të justifikuar versionin hebre të gjërave. Ndërkohë që Islami i pranon në mënyrë të përgjithshme ngjarjet dhe mësimet që gjenden në Biblën hebraike, nuk mund të pohojmë se me myslimanët kemi një shkrim të përbashkët, siç ishte rasti me të krishterët. Majmonidesi, në fakt, e theksonte kaq shumë këtë dallim, sa që ai lejonte që Torahu t’u mësohej të krishterëve, por jo myslimanëve. Meqenëse dallimi ndërmjet Judaizmit dhe Krishterimit gjendet në interpretimin e Biblës hebraike, t’u japësh mësimin hebraik të krishterëve mund të shërbejë për të korrigjuar keqinterpretimet e krishtera. Por me myslimanët çështja nuk reduktohet thjesht në çështje interpretimi të një teksti të përbashkët, por në një refuzim nga ana e myslimanëve të Biblës hebraike në mënyrën si përcillet ajo në Judaizëm. Meqenëse ata nuk e pranojnë tekstin, Majmonidesi pohonte se myslimanëve nuk mund t’u mësohet Torahu duke qenë se ka pak mundësi për të ardhur në njëmendje.

Gjithsesi, do të ishte e gabuar t’i kushtonim shumë rëndësi këtij rregulli të vendosur nga Majmonidesi, për arsye se njëherazi ai është thjesht mendim i një njeriu, si dhe nuk përbën pjesën qendrore të mësimin të tij. Është e rëndësishme, gjithashtu, të vërejmë simetrinë e marrëdhënieve judeo-të krishtera dhe judeo-myslimane. Secila prej tyre ka pluset dhe minuset e saj. Me të krishterët kemi përparësinë e madhe të pasjes së shkrimeve të përbashkëta, por mbetet problemi i Trinisë. Me myslimanët kemi përparësinë e moscënimit të monoteizmit, por mbetet problemi i mungesës së shkrimeve të përbashkëta. Është e vështirë të thuhet se cila marrëdhënie është më e lehtë. Ndoshta mund të thuhet se akuza e të qenit përgjegjës për vrasjen e Jezuit dhe, si pasojë, përgjegjës për *deicide* (vrasjen e Zotit) nuk është ngritur asnjëherë në Islam dhe kjo ka kontribuar në një marrëdhënie më të çtensionuar me myslimanët. Është pohuar, zakonisht, se ndërsa cenimi i të drejtave njerëzore të hebrenjve nuk është një dukuri e panjohur për botën islame (së paku krahasuar me standardet bashkëkohore), gjithsesi, kjo formë e paragjykimit njerëzor përgjithësisht nuk ka mbërritur ashpërsinë që hasim në historinë e botës së krishterë. Nuk është as e nevojshme që ta interpretojmë ekzistencën e hebrenjve në botën myslimane si një marrëdhënie e pandërprerë përzemërsie për të kuptuar se antisemitizmi i fortë që kishte influencuar botën e krishterë nuk mund të gjendet lehtë në sferën myslimane.

Deri tani, vlerësimi i Hebraizmit për Krishterimin dhe Islamit është diskutuar nga këndvështrimi i kuptimit të Judaizmit të urdhëresave të Noes, të cilat ai i sheh si të detyrueshme për xhentilët dhe përmes të cilave ai mat çdo fe

apo ideologji të përvetësuar nga xhentilët. Parë nga ky këndvështrim, një fe e praktikuar nga xhentilët, që nuk i referohet historisë së shenjtë të hebrenjve, mund ta kalojë lehtësisht provën. E rëndësishme është, gjithashtu, se si Krishterimi, ashtu edhe Islami nuk janë të pavëmendshëm ndaj ndërhyrjes hyjnore në çështjet njerëzore përmes historisë së Izraelit.

Në një shkallë të gjerë, Krishterimi dhe Islami kanë përvetësuar dhe propaganduar koncepte që e kanë zanafillën në historinë e Izraelit dhe që do të kishin mbetur pronë e Izraelit nëse nuk do të ishin përhapur nëpër botë nga dy fetë bija të Judaizmit. Këto dy fe, Krishterimi dhe Islami, qëndrojnë në një marrëdhënie të veçantë me Judaizmin dhe Judaizmi, nga ana e tij, qëndron në një marrëdhënie të veçantë me to. Është kjo arsyeja, për të cilën Majmonidesi, në një pasazh të mirënjohur, i vesh Krishterimit dhe Islamit një vend të rëndësishëm në planin hyjnor të shpëtimit. Ai shkruan: “Por është jashtë mundësisë njerëzore të kuptojë planin e Krijuesit; sepse rrugët tona nuk janë rrugët e Tij, e as mendimet tona mendimet e Tij. Çdo çështje që ka lidhje me Jezuin dhe ismailitin (Muhamedin) që erdhi pas tij, shërbyen thjesht për t’i hapur rrugë Mesisë mbret, për të përgatitur botën për adhurimin e njëzëshëm të Zotit, siç është shkruar: “Më pas, unë do t’i kthej njerëzit në gjuhën e pastër, në mënyrë që ata të thërrasin emrin e Zotit dhe t’i shërbejnë Atij njëzëri.” (Sofonia 3:9). Kështu, shpresa mesianike, Torahu dhe urdhëresat janë bërë çështje të njohura, tema bashkëbisedimi (ndërmjet banorëve) ndërmjet ishujve të largët dhe njerëzve të parrethprerë në zemër dhe në mish.” (The Code of

Maimonides, The Book of Judges, English tr. Abraham M. Hershman, Yale University, Yale University Press, 1949, f. XXIII)

Përmes Judaizmit dhe Islamit, mendimi mesianik ka hyrë në ndërgjegjen e njerëzve që, përkundrazi, nuk do ta kishin kuptuar asnjëherë thellësinë e kësaj pritshmërie hebraike. Meqenëse Majmonidesi e kishte të qartë se shëlbimi që Izraeli e priste në fund të kohërave do të shoqërohej nga shëlbimi edhe i pjesës tjetër të botës, përhapja e mesianizmit në formën e saj të krishterë dhe myslimane është një pjesë e rëndësishme e lëvizjes historike sipas planit të Perëndisë.

Nëse Judaizmi nuk ka përvetësuar një qasje misionare kundrejt Krishterimit dhe Islamit, ai nuk e ka bërë këtë sepse nuk beson që është vullneti i Zotit që e gjithë bota të bëhet hebraike. Shpesh është anashkaluar fakti që ky pohim nuk e shfuqizon misionin e Noes për xhentilët, për arsye se i gjithë njerëzimi është i detyruar të jetojë sipas këtyre urdhëresave që shoqërojnë përmytjen, siç na thuhet në librin e Zanafillës. Kuptohet qartë se është detyrë e Izraelit, si populli që i është besuar Torahu, që të përhapë dijen për këtë besëlidhje në mbarë botën. Mbi të gjitha, përzgjedhja e Izraelit nuk është një qëllim në vetvete, por ka si qëllim bekimin e gjithë njerëzimit (Zanafilla 12:3). Vetëm kur mosbindja njerëzore duket se e prishi planin fillestar të Zotit (Zanafilla 6:6), Ai vendosi ta përqendronte gjithë pedagogjinë e Tij në një prej familjeve njerëzore, mesa duket duke shpresuar se nëse Ai do t’ia dilte mbanë me këtë grup, kjo do të shërbente për të edukuar pjesën tjetër të njerëzimit për të jetuar sipas vullnetit të Zotit. Dhe nëse Izraeli nuk ia ka arritur këtë

qëllimi gjatë historisë, dështimi i tij ka ndërhyrë në shpëtimin e gjithë njerëzimit dhe jo vetëm në të tijin.

Ta akuzosh Izraelin për një teologji përjashtuese, madje raciste, është një shtrembërim i madh i fesë hebraike. Zgjedhja e një familjeje njerëzore prej mishi, është e drejtë e posaçme dhe supreme e Zotit. Pavarësisht nga natyra trashëguese e kësaj përzgjedhjeje, konvertimi në Judaizëm është i mundur për të gjithë ata që e dëshirojnë sinqerisht atë. Vetë fakti se kjo është e mundur, ndonëse nuk nxitet, thekson ndërlikimin dhe jo natyrën e plotë trashëguese të kësaj përzgjedhjeje. Mbi të gjitha, duke pranuar përzgjedhjen e tij, Izraeli e ka vendosur veten në ndjekjen e një jete bindjeje më të lartë nga ajo që kërkohet nga njerëzit e tjerë. Është e vërtetë që si pasojë e të gjitha vuajtjeve që i janë shtuar Izraelit si pasojë e përzgjedhjes së tij, Izraeli ka zhvilluar një lloj kryelartësie për shkak të përzgjedhjes dhe shërbimit të tij. Pa dyshim, në disa raste kjo ka kaluar kufijtë e së lejueshmes. Por çfarë mund të presim ndryshe nga këta njerëz që kanë ruajtur fenë pavarësisht pengesave mbinjerëzore dhe për shkak të saj, kanë sjellë një segment të gjerë të njerëzimit nën krahët e pranisë hyjnore?

Koha kërkon që të gjithë ata që jetojnë, të mblidhen së bashku nën gjykimin e Zotit të Abrahamit. Për bijtë e Abrahamit, të arrijnë të njohin praninë e patriarkëve në ithtarët e feve të tjera abrahamike është kërkesa e mësimëve të Ber-Shevas. E ne nuk duhet ta refuzojmë këtë kërkesë.

## JUDAIZMI DHE ISLAMI NË KËNDVËSHTRIMIN E KRISHTERIMIT

KRISTER STENDAHL

(Dekan, Divinity School, Universiteti i Harvardit)

Parimet themelore për të shqyrtuar traditat e të tjerëve dhe ithtarët e tyre janë të thjeshta: “*Krahaso të ngjashmen me të ngjashmen dhe lejoj të tjerët të përcaktojnë vetveten*”.

Rregulla e parë është e qartë. Megjithëkëtë, apologjetët e krahut tonë e kanë parë si shumë joshëse që të krahasojnë traditën tonë, në formën e saj ideale, me formën aktuale, deri edhe me atë të keqen e të tjerëve. P.sh., Krishterimi mund të lëvdojë vetveten duke pohuar se është feja e dashurisë dhe e paqes kundrejt legalizmit hebraik dhe Islamit luftarak. Njësoj sikur historia e Krishterimit të ketë genë kaq paqësore dhe e dashur apo sikur hebraizmi dhe Islami të mos e kenë njohur ndonjëherë dashurinë përdëlyese dhe manifestimin e Shalomit/Selamit.

Rregulla e dytë na vë në gatishmëri kundër një tjetër rreziku më të rafinuar se i pari, që haset zakonisht në rrëfimin

fetar. E kam fjalën këtu për shprehinë për ta përkufizuar fenë e tjetrit në atë mënyrë që të nxisë ndjesinë e vlerës dhe të epërsisë. Ose, në ato raste kur ka përpjekje për të vlerësuar pozitivisht tjetrin, duke nxjerrë ato elemente, që gjenden në fenë tjetër, të cilat na duken më tërheqëse për arsye se janë më afër traditës tonë. Në këtë mënyrë, shpesh, ne të krishterët priremi për të ndërtuar një formë të krishterizuar të traditës së tjetrit, duke i kushtuar pak vëmendje mënyrës se si tjetri sheh dhe percepton, apo se çfarë është qendrore për traditën e tij dhe çfarë është anësore për ithtarët e saj.

Është e rëndësishme të kuptojmë se kjo shprehje, pavarësisht nga qëllimi i saj i mirë, përbën një shtrembërim të kryer me duart tona, për arsye se ajo pohon që ne mund të tregohemi pozitivë ndaj një tjetër tradite fetare vetëm duke njohur tek të tjerët atë që na pëlqen tek vetja. Shfaqja e fundit e kësaj shprehje është termi “i krishterë anonim” për ithtarët e atyre feve që ne pëlqejmë; d.m.th., ne mund të shprehim miratimin tonë duke pohuar se ata janë si ne, ndonëse “anonimë”. Për krahasim, vlen të përmendim se i barasvlershmi i këtij termi në Judaizëm është “xhentil i drejtë (righteous Gentile)”, d.m.th., pohimi i qartë se tjetri, ndonëse nuk është si ne, gjithsesi, mund të jetë në rregull para syve të Zotit.

Por mua këtu nuk më kërkohet të krahasoj fetë, por të paraqes këndvështrimin e krishterë në lidhje me Judaizmin dhe Islamin. Megjithëkëtë, unë nuk e shoh caktimin e kësaj detyre si një fakt që më lejon ta përjashtoj veten nga ligjet e krahasimit të feve. Përkundrazi, një këndvështrim i krishterë për Judaizmin dhe Islamin duhet që të korrigjohet në mënyrë

të vazhdueshme përmes dëgjimit, dialogut, në të cilin ne mund të kuptojmë nëse e kemi kuptuar siç duhet apo e kemi keqkuptuar këndvështrimin e tjetrit. Nëse ne nuk do t'i zbatojmë këto ligje, atëherë do të jemi gjithnjë në rrezik për të thyer një urdhërim të vyer: “*Mos dëshmo rrejtshëm kundër fqinjit tënd!*”

Gjatë këtij procesi të vazhdueshëm, shpesh bëhet e qartë se ka një asimetri të theksuar ndërmjet feve, madje edhe ndërmjet “tri feve të Librit”. P.sh., shpesh është thënë se të kuptuarit siç duhet i Judaizmit është thelbësor për Krishterimin, por të kuptuarit e tillë i Krishterimit nuk është *thelbësor* për Judaizmin. Nga këndvështrimi i zhvillimit historik kjo mund të jetë e vërtetë, meqenëse Krishterimi lindi dhe u rrit brenda Judaizmit dhe shkrimet hebraike u bënë pjesë e Biblës së krishterë, ndërsa Judaizmi ka pasur integritetin e tij të veçantë zhvillimor. Kur të krishterët hasin vështirësi me këtë asimetri dhe me dëshirën e hebrenjve për t’u lënë të qetë, atyre u duhet kujtuar se sa shumë pakujdesi kanë treguar të krishterët ndaj këndvështrimeve teologjike, fetare si dhe ndaj sfidës së Islamit.

Zhvillimet e modeleve të tilla në mendimin e krishterë në formën e tyre më popullore mbështeten në ndjesinë se ajo që është më e vonshme është më e mirë, se Dhiata e Re ka epërsi ndaj të vjetrës etj., pa i lejuar Islamit të drejtën për t’u konsideruar si feja më “e re”. Ky model, në të gjitha nivelet e tij, çon në një rrejtshëm prej prirjeve që ka pasur pasojat më të tmerrshme në historinë njerëzore. Kam ndërmend këtu shprehinë për ta konsideruar tjetrin, në modelin tonë të shpëtimit, me një rol inferior, negativ, madje

djallëzor. Për sa u përket marrëdhënieve judeo-të krishtera, kjo mund të vërehet që në ungjillin e Gjonit, ku “hebrenjtë” janë shndërruar në një simbol për mosbesimin satanik. Duhet thënë se dhuna përfundimtare kundër tjetrit është kur i përdor të tjerët si simbole negative në sistemin tënd.

Pikërisht kundër kësaj shprehie mendjemadhësie Pali i paralajmëron të krishterët xhentilë në letrën drejtuar romakëve (11:11-36) duke u këshilluar një bashkekzistencë të mistershme ndërmjet Kishës dhe Izraelit, krahu për krahu deri në ditën e shpëtimit, ku shpëtimi i Izraelit sigurohet përmes vetë termave të tij, “sepse dhuntia dhe thirrja e Perëndisë janë të pakthyeshme”.

Mendimtari hebre Majmonides ka dhënë një tjetër “shembull të vlerësimit pozitiv të tjetrit” kur ai e shihte Islamin dhe Krishterimin si bartës së Torahut të bota xhentile, çka shpreh mirënjohje për rolin e tjetrit.

Perspektiva historike, nga e cila kanë dalë gjykimet e mëposhtme mundet, gjithsesi, të mos jetë e vetmja apo më autentikja për sa kohë ne lejojmë që të tjerët të përkufizojnë vetveten. Nga një këndvështrim historik, Islami “filloi” në shekullin e shtatë (e.s.), por ky është një perceptim modern. Nëse nuk e kam kuptuar gabim, për Islamin, Muhamedi nuk është autori i një feje, por një profet që ishte pjesë e një vargu më të gjerë profetësh. Aty nuk gjendet vetëm rrënja e përbashkët e feve tona në figurën e Abrahamit, por Islami është i nxjerrë nga përhershmeria, siç është Krishterimi në logosin paraekzistues dhe judaizmi në fillimin kur Zoti krijoi botën në shembullin e ditëve të javës, me pushimin në ditën e shtatë.

Nisur nga ky këndvështrim teologjik, nuk është e lehtë të gesh rendin e duhur për t'i listuar të tria fetë. Nëse unë them “Judaizëm-Krishterim-Islam”, nënkuptoj këtu zhvillimin historik. Do të ishte e urtë ta vinim në dyshim këtë renditje kaq shumë të natyrshme për bashkësinë akademike dhe për ata që ndikohen prej saj. Ndoshta mënyra më e mirë për ta bërë këtë do të ishte duke përdorur rendin alfabetik, i cili në gjuhën angleze na jep rendin e mëposhtëm “Krishterimi-Islami-Judaizmi”.

Lërmëni ta mbyll këtë diskutim me tri vrojtime në lidhje me vlerën, ndoshta dhe për detyrimin e dialogut ndërmjet këtyre tri feve.

Gjykimi i thelluar në lidhjen tonë të përbashkët në figurën e Abrahamit mund të hapë rrugë të reja për ne. P.sh., si student i Biblës së krishterë, kam mbetur i prekur nga mënyra se si apostulli Pal i është kthyer pikërisht figurës së Abrahamit kur dëshironte të gjente rrënjë për misionin e tij tek xhentilët. Unë dëshiroj ta hulumtoj këtë lidhje në një mënyrë të thelle tripalëshe, d.m.th. jo vetëm me Izraelin, por edhe me Islamin.

Së dyti, unë jam i ndërgjegjshëm deri në dhembje për dhunën e vazhdueshme që ka lënduar historinë e Krishterimit nëpër botë. Unë ndiej nevojën e hapjes së menjëhershme të një dialogu me Islamin dhe Judaizmin me temë: “Cilat janë ato burime brenda traditave tona që do të mund të shërbenin si kundërpeshë ndaj asaj dhune fjalësh dhe veprash, e cila mund ta ketë prejardhjen në atë sistem simbolesh ku shpëtimi është fitorja, duke bërë, kështu, që krahas fitimtarëve, të ketë medoemos edhe të mundur?”

Së fundmi, ndoshta i duhet kushtuar më shumë vëmendje transcendencës së kufizimeve të kohës e të hapësirës dhe klasifikimeve që pohohen nga mistikët; me të cilët të tria traditat tona janë bekuar...

## JUDAIZMI DHE KRISHTERIMI NË PERSPEKTIVËN E ISLAMIT

*Muhamed Abdurrauf*

*Tri nivelet e diskutimit*

Së pari, duke qenë feja më e re dhe në vetëkuptimin e saj, e përcaktuar për të qenë për mbarë njerëzimin, Islami e sheh të nevojshme vendosjen e marrëdhënieve me fetë e tjera e, përmes tyre, me gjithë njerëzimin. Së dyti, duke qenë një riafirmim dhe rikristalizim i traditës fetare semite, Islami ka vendosur marrëdhënie me të gjitha fetë semite, d.m.th. me pararendësit e tij brenda kësaj tradite. Së treti, Islami ka vendosur marrëdhënie, në një mënyrë të veçantë, me Krishterimin dhe Judaizmin, pasi në vetëkuptimin e tij ai e sheh veten në një afërsi të madhe me to. Rrjedhimisht, Islami e ka lidhur veten me Judaizmin dhe Krishterimin në të tria nivelet: si njerëz, si trashëgimtarë të traditës fetare semite dhe si judenj e të krishterë. Kjo marrëdhënie, duke pasur parasysh atë që thamë më sipër, është pjesë e natyrës dhe e thelbit të Islamit. Nuk ka Islam pa të, siç do të shohim në vijim.



### A. NIVELI NJERËZOR OSE UNIVERSAL

Islami pohon ekzistencën e kahershme të fesë së natyrore, një *religious naturalis* i mirëfilltë, e cila është dhurata që Zoti i ka bërë njerëzimit. Ajo është quajtur “*din el fitrah*”, apo feja e natyrshme, e krijimit. Të gjithë njerëzit janë të pajisur me të, pa përjashtim: ajo gjendet brenda njeriut që në lindje. Është pjesë përbërëse e personalitetit të njeriut, e thelbit të qenies së tij. Zoti e ka quajtur këtë “feja e Tij” dhe i ka urdhëruar të gjithë njerëzit ta nderojnë dhe të jenë pjesë e saj. “*Drejtohu me përkushtim në fenë e pastër monoteiste, natyrën fillestare, në të cilën Zoti i ka krijuar njerëzit. S’ka ndryshim të krijimit të Zotit.*” (Kuran 30:30) Islami e ka identifikuar këtë “*Ur-Religion*” si një dhuratë të arsyes, të të kuptuarit dhe të dhuntive kritike njerëzore. “*...vetëm të diturit arrijnë t’i arsyetojnë dhe t’i kuptojnë ato (argumentet).*” (Kuran 29:43). Islami i sheh këto shqisa njerëzore si rrugë të dijes (Kuran 90:8-10; 2:269); të përbërësve kryesorë të saj, siç janë gjuha dhe shkrimi (Kuran 96:1-5; 68:1). Të gjitha këto janë “përsosmëri” të krijuara nga Zoti, dhurata të Tij, në mënyrë që njeriu ta bëjë veten të lumtur përmes përdorimit të tyre. Zoti ka urdhëruar që përdorimi i gjithë këtyre dhuntive dhe i përsosmërive të bëhet me përgjegjësi; d.m.th., ato duhet të udhëheqin për te feja e Zotit, ndjekja e së cilës përbën vetë lumturinë. “*Vërtet dëgjimi, shikimi dhe të kuptuarit [të gjitha dhuntit të njohjes] duhet të jenë të përgjegjshme*” (Kuran 17:36).

Përmbajtja e fesë së natyrshme është e domosdoshme për t’u përmbushur në mënyrë të gjithësisht.

Të gjithë njerëzit duhet ta përmbushin atë, duke qenë se ata janë pajisur që në lindje me gjithçka që u nevojitet për këtë detyrë. Për këtë arsye, ajo përbën *raison d’être*-in e tyre. Përbërësi i saj i parë është pranimi se Zoti është me të vërtetë Zoti; se askush tjetër nuk është i tillë. Pjesa tjetër e përmbajtjes së saj vërtitet rreth marrëdhënies së krijësive me Krijuesin, që nuk mund të jetë tjetër, përveçse një marrëdhënie adhurimi dhe shërbimi. “*Xhinët dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë*” (Kuran 51:56). Është ndjekja e modelit të Tij, të njohshëm nga arsyeja, me të cilën Ai i ka pajisur të gjithë njerëzit. Kështu që asnjë njeri nuk mund të gjejë shfajësim për *kufrin* (mohimin) ndaj Tij. Asnjë njeri nuk mund të shfajësohet për *shirkun* ose idhujtarinë e tij. Pranimi dhe njohja e Zotit si Zot është një çështje që i përket çdokujt, e drejtë e natyrshme e çdokujt, mundësi e çdokujt dhe detyrë e lartë e çdokujt. Islami nuk ka vend për ato teori apo fe të cilat bëjnë dallime diskriminuese që në lindje ndërmjet qenieve njerëzore, duke i vlerësuar, për nga natyra, disa si të aftë e disa si të paaftë për ta njohur Zotin. Me doktrina të tilla, këto teori apo fe i shfajësojnë ata që i konsiderojnë të paaftë për përmbushjen e detyrës supreme të njohjes dhe të adhurimit të Zotit të vetëm. Kështu, ato u zhvatin njerëzve njerëzoren. Në të vërtetë, çdo tolerancë që do të tregonim në këtë pikë do të nënkuptonte mohimin e normativitetit të unitetit hyjnor dhe kjo do të na bënte bashkëfajtorë në dështimin e këtij synimi. Për nga përkufizimi, normativiteti i unitetit hyjnor nuk pranon asnjë përjashtim. Ndonëse nuk shtrëngon askënd për të ndjekur parimet e tij, gjithsesi, ai është kategorikisht kundër dhe medoemos dënues ndaj atyre

që e shkelin atë, që lejojnë apo tolerojnë dhunimin e tij. Ai është medoemos prozelitizues dhe misionar për nga natyra. Islami e ka identifikuar atë me fenë e natyrshme (Kuran 2:19). Zoti e ka quajtur atë “feja” dhe e ka shpallur atë si të Tijën (Kuran 2:132). Për këtë arsye, Islami e paraqet çështjen e saj si një kërkesë të natyrës njerëzore, si një nevojë të domosdoshme të arsyes, si një të vërtetë kritike (Kuran 22:78).

Universalizmi i *religio naturalis*-it gjen mbështetje të mëtjeshme edhe në kuptimin islam të historisë. Islami pohon se Zoti nuk e ka lënë asnjëherë njerëzimin të mbështetet vetëm në forcat e veta në lidhje me çështjen e njohjes së Tij si Zot dhe Krijues. Në mëshirën e Tij, Zoti ka dërguar profetë për t’i përcjellë njerëzimit mesazhin e Tij hyjnor. “...e nuk pati asnjë nga popujt që nuk pati të dërguar...”; “Çdo populli Ne i çuam një të dërguar (që u thoshte): “Adhuron Allahun dhe shmangni idhujt!”” (Kuran 35:24; 16:36; 25:51); “Ne nuk kemi nisur asnjë të dërguar para teje, që të mos i kemi shpallur: “S’ka zot tjetër përveç Meje, ndaj më adhuron (vetëm) Mua!”” (21:25). Kështu, të gjitha shfajësimet janë të refuzuara. Pavarësisht se në ç’mënyrë njerëzit mund të kenë mohuar anën e tyre njerëzore duke refuzuar të perceptojnë të vërtetën hyjnore, të transcendencës dhe të unitetit të Tij, ata janë informuar në mënyrë të mjaftueshme nga një profet i dërguar nga Zoti për t’u mësuar atë të vërtetë në gjuhën e tyre (Kuran 14:4).

Në këtë mënyrë, Islami i njeh të gjithë hebrenjtë dhe të krishterët si krijesa të Zotit, që Zoti i ka bekuar me dhuntinë e arsyes dhe të të kuptuarit, e mjaftueshme për të njohur Atë në transcendencën dhe në unitetin e Tij. Pajisur me këto

dhunti, ata duhet të kenë njohur Zotin si Zot, një dhe i vetëm, transcendent dhe përfundimtar. Për më tepër, Islami pranon se të gjithë krishterët dhe hebrenjtë kanë marrë prej Zotit mesazhe profetike të së njëjtës natyrë si ato të Islamit, kështu që nëse, p.sh., *per impossibile*, ata kanë humbur dhuntinë natyrore dhe të domosdoshme për njerëzit, ajo u është dhënë, si një dhuratë nga Zoti, përmes profecisë. Si të tillë, hebrenjtë dhe të krishterët janë njerëz të fesë së vërtetë, “*din el-fitra*”. Asnjë mysliman nuk mund ta mohojë këtë fakt të natyrës pa kundërshtuar, njëkohësisht, Kuranin dhe pa refuzuar Islam. Njohja e kësaj të vërtete është pjesë e fesë së tij. Si pasojë, duke diskutuar në këndvështrim fetar, myslimanët pranojnë se të krishterët dhe hebrenjtë janë dyfish të pajisur me fenë e Zotit: së pari, përmes dhuntive natyrore dhe medoemos të gjithësisht dhe së dyti, nga bujaria e Zotit shfaqur përmes profetëve.

## B. NIVELI I TRADITËS SEMITE

Ndryshe nga niveli i parë, në të cilin Islami i shihte hebrenjtë dhe të krishterët si *de juro* zotërues të fesë së vërtetë përmes lindjes së tyre si qenie njerëzore dhe si marrës të profecisë universale, ky nivel i sheh ata si zotërues të fesë së vërtetë përmes trashëgimisë që ata gëzojnë prej traditës fetare semite. Në këndvështrimin fetar, hebrenjtë dhe të krishterët janë të një tradite të mirëfilltë fetare, ndoshta më e madhja duke pasur parasysh numrin e profetëve. Historia i njeh ata si të tillë. Është e vërtetë se të jesh trashëgimtar i një

trashëgimie është më shumë çështje rastësie sesa çështje domosdoshmërie. Trashëgimia historike mund të refuzohet apo të braktiset dhe mund të përftohet një tjetër identitet. Të jesh pjesë e një trashëgimie të caktuar është një zgjedhje vetjake. Por fakti se hebrenjtë dhe të krishterët kanë vendosur të jenë pjesë e kësaj trashëgimie dhe e kanë njohur atë si të tyre është i pamohueshëm. Prandaj Islami i ka njohur si pjesëmarrës në fenë e Zotit. Është e vërtetë, ato duhet, së pari, ta pranojnë trashëgiminë dhe ta njohin si trashëgimia e fesë së Zotit; ata që e bëjnë këtë, Islami i nderon si zotëruesit e fesë së vërtetë.

Islami shpall se tradita semite e fesë ka filluar me Nuhun (Noen). “Ai ka urdhëruar për ju atë Fe që ta zbuloi ty (o Muhamed) dhe që pati urdhëruar për Nuhun”, pohohet në Kuran (42:13). “Allahu i zgjodhi Ademin, Nuhun, familjen e Ibrahimit dhe fëmijët e Imranit...Ne të frymëzuam ty (o Muhamed) me shpallje, ashtu siç frymëzuam me shpallje Nuhun dhe profetët para tij... Adin, Themudin dhe shumë të tjerë që vetëm Zoti i njehtë, të cilët erdhën pas tyre dhe rreth të cilëve Ne nuk të kemi treguar, atyre (njerëzve) Ne u kemi sjellë profetët Tanë... që të mos ketë asnjë dyshim në Zot, Krijuesin e qiejve dhe të tokës... Ne i kemi përfshirë ata të gjithë në mëshirën tonë... i kemi aftësuar e udhëzuar ata në rrugën e drejtë. (Kuran 3:33; 4:163; 21:85; 6:86). Historia e lashtë dhe arkeologjia, përveç atyre që Kurani ka përmendur, kanë shtuar edhe emrat e Sargonit, të Ishtarit, të Hamurabit dhe të tjerëve që kanë përhapur mesazhin e marrë nga qielli dhe u kanë bërë thirrje të gjithë njerëzve që ta ndjekin atë me besim te Zoti.

Feja e pasardhësve të Nuhut përbëhet nga parime që janë afirmuar në mënyrë të përsëritur nga të gjitha zbuluesat semite. *I pari* ka të bëjë me transcendencën e Zotit, afirmuar në ndarjen ontologjike nga pjesa tjetër e krijimit. *E dyta* është relevanca e Zotit për krijimin, gjë që përbën *raison d'être*-në e tij, qëllimin dhe përmbushjen, normën përmes së cilës duhet të zhvillohet krejt jeta njerëzore. *E treta* është se kjo relevancë hyjnore është e njohshme për njeriun, qoftë përmes hyjnizimit (d.m.th. duke lexuar në të shenjat e natyrës), shkencës (d.m.th. ta zbulosh atë në modelin e paimitueshëm të ligjeve natyrore) apo profecisë, vullneti i drejtpërdrejtë i Zotit shprehur përmes fjalëve, të gatshme për t'u rrokur nga mendja njerëzore. *E katërta* është se qenia njerëzore është e aftë të përmbushë urdhëresat hyjnore, si pasojë e dijes, e aftësisë për të vepruar dhe nënshtrimit të natyrës ndaj njeriut, aftësi këto të dhuruara nga Zoti. *E pesta* dhe e fundit është se qenia njerëzore është e përgjegjshme dhe, në këtë mënyrë, e nënshtruar ndaj gjykimit; ndaj shpërblimit në rast pajtimi me urdhëresat dhe ndaj ndëshkimit në rast shmangieje prej tyre. Këto pesë parime janë thelbi dhe baza e fetarësisë semite, që nga Nuhu deri te Muhamedi. Të gjithë ata që i përkasin traditës semite i njohin këto parime pavarësisht nga fakti nëse i zbatojnë apo jo në jetën e tyre të përditshme. Përmes kësaj, hebrenjtë dhe të krishterët vendosin pohimin e tyre se i përkasin fesë së Zotit. Njohja e këtij fakti është pjesë përbërëse e besimit islam.

### C. NIVELI I VEÇANTË I JUDAIZMIT DHE KRISHTERIMIT

Njohjet e lartpërmendura, të padyshimta dhe të pandryshueshme për myslimanët për arsye se vijnë në formë shpalljeje në Kuran, përforcohen përmes një përligjeje të tretë: *lloji i drejtpërdrejtë*. Dy nivelet e para preknin këtë përligje duke shpalosur fillimisht parimet e duke deklaruar më pas se hebrenjtë dhe të krishterët ishin konkretizim i tyre. Niveli i tretë përballet me hebrenjtë dhe të krishterët në vetë të qenit thelbësor të tyre dhe i sheh ata si të justifikuar në sytë e Zotit. “Ata që besojnë, hebrenjtë, të krishterët dhe sabiinët - kushdo prej tyre që beson Zotin dhe jetën tjetër dhe kryen vepra të mira, do të shpërblehet nga Zoti i tyre; ata nuk do të kenë pse të frikësohen apo të pikëllohen!” (Kuran 2:62; 5:72); “Dhe thoni: “Ne besojmë në atë që na është zbritur neve dhe në atë që ju është zbritur juve. Zoti ynë dhe Zoti juaj është një. Ne të gjithë i nënshtrohemi Atij.”” (Kuran 29:46); “Thoni (o myslimanë): “Ne besojmë në Allahun, në atë që na është shpallur neve, në atë që i është shpallur Ibrahimit, Ismailit, Ishakut, Jakubit dhe Esbatëve (12 bijve të Jakubit), në atë që i është dhënë Musait e Isait dhe në atë që u është dhënë profetëve nga Zoti i tyre dhe vetëm Zotit i përulemi.” (2:136).

Kjo përbën më shumë sesa një përligjeje për Judaizmin dhe Krishterimin. Ajo përbën ngjashmëri dhe njëzëshmëri të Judaizmit dhe Krishterimit me Islamin. Përbën vetidentifikim me ta. Natyrisht, justifikim më të madh se ky nuk mund të gjendet. Islami e sheh Zotin e Judaizmit dhe të

Krishterimit si Zotin e tij, profetët e tyre si të tijtë, zbulesat dhe shkrimet e tyre si zbulesat dhe shkrimet e tij. Islami i sheh këto dy fe bashkë me vetveten si të lidhur përmes vëllazërisë fetare. Asgjë më tepër se kaq nuk mund të kërkohet apo të dëshirohet. Njësoj si nivelet e tjera të përligjes, edhe ky nivel e ka mbështetjen në Kuran, që sipas të gjithë myslimanëve e ka prejardhjen nga Zoti, *verbatim*.

Ky unitet, madje identitet i tri feve bën që myslimani t'i shohë hebrenjtë dhe të krishterët si vëllezër të tij në fe. Natyrisht, ekzistojnë edhe mospajttime ndërmjet tyre, por nën kupolën e besimit në Zot dhe të të qenit pjesëtarë të fesë së Tij, të gjitha mospërputhjet shihen si probleme brenda familjes. Në fakt, nuk gjendet qoftë edhe një kritikë e vetme e drejtuar nga myslimanët ndaj Judaizmit dhe Krishterimit apo ndaj ndjekësve të këtyre feve që hebrenjtë dhe të krishterët vetë të mos e kenë bërë nga ana e tyre ndaj traditës që ato i përkasin. Aspirata fetare e Islamit në lidhje me Judaizmin dhe Krishterimin është e njëjtë me atë që kanë pasur një mori hebrenjsh dhe të krishterësh gjatë shekujve. Islami i ka kritikuar hebrenjtë për dështimin e tyre në ndjekjen e Torahut (Kuran 5:71), për vetëkënaqësinë morale (5:20), për legalizmin dhe autoritarizmin e tepruar të rabinëve (9:31; 3:50), për shtrembërimin e teksteve të zbulesës (4:45; 5:14). Këto janë mangësi që asnjë historian i ndershëm nuk mund t'i mohojë. Mbi të gjitha, Islami asnjëherë nuk e ka dënuar popullin hebre *in toto*, duke qenë se tekstet kritike qëndrojnë krah për krah me ato çka përligjin hebrenjtë, duke i konsideruar si myslimanët, ashtu edhe të krishterët si zotërues të autoritetit hyjnor. Në mënyrë që të davarisë çdo pësjtjellim,

Kurani bën qartë dallimin ndërmjet të drejtëve dhe të padrejtëve (3:113-114).

Për sa u përket Krishterimit dhe të krishterëve, Islami i kritikon ato për hyjnizimin e Jezuit (9:30), si edhe për doktrinën e Trinisë (4:171-172), apo për murgërinë (57:27) dhe për teprim në çështjet e fesë (4: 171). Por ai, në po të njëjtën mënyrë, i ka lavdëruar të krishterët për përlësinë dhe altruizmin e tyre, për drojën ndaj Perëndisë dhe i ka shpallur ata si më të afërtit me myslimanët falë dijes, përkushtimit dhe për arsye se nuk janë kryelartë (5:82). Është e vërtetë se Islami i hedh poshtë pohimet e krishtera se tekstet e shkrimeve të shenjta janë raportime plotësisht të sakta të mesazhit që Jezui ka përçuar. Në këtë, si dhe në kritika të tjera, Islami nuk është i vetëm. Një mori studiuesish biblikë dhe teologësh kanë thënë të njëjtën gjë në lidhje me këtë çështje. Madje edhe ndërmjet “etërve apostolikë”, e sigurisht ndër “etërit niceanë, antiniceanë dhe pasniceanë e shumë të tjerëve më pas gjejmë të pohuar pak a shumë pikërisht atë që pohon edhe Islami.

Tani që kam shpalosur mënyrën se si Islami i sheh Krishterimin, Judazimin dhe ithtarët e tyre, dëshiroj ta mbyll këtë shqyrtim duke shpjeguar se çfarë presim ne myslimanët nga hebrejve dhe të krishterët. Më parë i dëgjuam ligjëruesit e shquar që na treguan se çfarë kishin thënë disa prej hebrejve dhe të krishterëve në lidhje me Islamin dhe myslimanët. Ishte pak zhgënjyese. Një prirje fetare kundrejt myslimanëve që përbëjnë pothuajse një të katërtën e gjinisë njerëzore nuk mund të varet nga mendimi i një shkollari apo teologu, autoriteti i të cilit, për nga natyra, është i kufizuar.

Ne e përshëndesim dhe e falënderojmë Vatikanin për bërjen e një hapi përpara dhe për nxitjen e një qëndrimi zyrtar të Krishterimit ndaj Islamit dhe myslimanëve në Koncilin II të Vatikanit. Ndonëse ai nuk ia arriti krejtësisht qëllimit për ta përligjur Islamin, gjithsesi, ndryshimi i qëndrimit është një hap i madh përpara. Asgjë e tillë nuk ka ardhur ende nga ndonjë grup i autoritetshëm protestant siç është, p.sh., Këshilli Botëror i kishave (World Council of Churches), Këshilli Kombëtar i kishave (National Council of Churches) nëpër botë, nga ortodoksia greke, ruse, apo nga çdo sanhedrin a këshill rabinik. Thirrja e Zotit ndaj të krishterëve dhe hebrejve qëndron, si *a propos* dhe domosdoshmëri, sot njësoj si në ditën e parë kur është bërë: “Thuaj: “O ithtarët e Librit, ejani të biem në një fjalë të përbashkët mes nesh dhe jush: se do të adhurojmë vetëm Zotin, se nuk do t'i shoqërojmë Atij asgjë (në adhurim) dhe se njëri-tjetrin nuk do ta mbajmë për zot në vend të Zotit.” (3:64). Është e nevojshme për dialogun që Islami të njihet fetarisht nga Judazimi dhe Krishterimi si një formë legjitime feje. Përsa kohë ky pohim nuk është bërë, myslimanët do të jenë gjithnjë më lart se kolegët hebrej dhe të krishterë për sa i përket vullnetit të mirë dhe bashkëpunimit.

**SHTETI KOMB DHE RENDI SHOQËROR  
NË KËNDVËSHTRIMIN E KRISHTERIMIT**

*John Raines*

(Profesor i asociuar i religjionit në Universitetin e Tempëllit)

Në historinë e krishterë janë zhvilluar dy tradita të mëdha në lidhje me shtetin komb dhe rendin politik. E para është tradita e Shën Agustinit, e cila ka pasur një ndikim të konsiderueshëm në grupe të ndryshme të krishtera, si grupi propapal i publicistëve të shekullit të XII-XIII, apo mbi Martin Luterin, Kalvinin dhe mbi interpretuesit e tyre bashkëkohorë si Reinhold Niebuhr.

Tradita tjetër njihet si personazh kryesor Thoma d'Akuinin dhe para tij Aristotelin dhe idenë klasike të *polis*-it si *res publica*. Tradita e Akuinit ka ushtruar ndikim mbi kishën katolike që nga dalja në dritë e saj deri në ditët tona. Ky fakt është me një rëndësi të veçantë nëse e interpretojmë mendimin e Akuinit si të njëjtë me atë të Gjonit të Parisit dhe të Marsiliusit të Padovës, të cilët kërkonin të vendosnin *baza krejtësisht natyrore* për shtetin, të pavarura nga zbulesa e veçantë e Zotit në Krishtin.

Qëllimi im është të trajtoj disa nga parimet themelore të secilës prej dy traditave, të ideve që jo gjithnjë janë në përputhje me njëra-tjetrën, e më pas t'i zbatoj këto dy tradita në gjendjen tonë bashkëkohore dhe në hulumtimin e saj kritik për një rend botëror të qëndrueshëm.

#### AGUSTINI

Sipas Agustinit, shteti është njëkohësisht një instrument rendi dhe kaosi. Ai nuk besonte se kjo dykuptimësi mund të tejkalohet apo të transcendohet.

Për të, shteti në zanafillë dhe në thelb ishte “një dënim për mëkatit fillestar dhe një ndreqje e pjeshme e ndikimeve të këqija të mëkatit (*a proenia et remedium peccati*)”. Përse ky këndvështrim i kufizuar dhe moralisht i dyshimtë për rendin politik? Sipas Agustinit, njeriu nuk është thelbësisht një qenie racionale. Sigurisht, arsyeja është njëra prej dhuntive tona të veçanta, por ajo, siç pohonte Agustini, nuk është në vetvete parimi udhëheqës i jetës individuale. Përkundrazi, qeniet njerëzore janë në radhë të parë qenie epshore, qenie me vullnet, thënë më thjesht: krijesa të drejtuar nga dashuria (*dilectio*).

Për Agustinin, arsyeja nuk ka mundësi ta transcendojë dashurinë e veçantë që egoja ka për interesin e vet. Përkundrazi, arsyeja i projekton këto interesa vetjake si të ishin pohime “universale”. Egoja njerëzore nuk bëhet më pak e njëanshme përmes arsyes, duke qenë se arsyeja e paraqet njëanshmërinë e saj si një meritë të gjithësishtme. Ajo

është vullnet dhe e dashuron atë sundim. Për njeriun e rënë (*fallen humanity*), që përbën shumicën e njerëzimit, Agustini pohon se dashuria që mbizotëron nuk mund të jetë asgjë tjetër vetëm se një “dashuri e çrregullt” (*dilectio inordinata*) që kërkon ta ngrejë egon e tij në dëm të të gjitha gjërave të tjera.

Ajo që kërkon të ngrejë egoja është ajo që dashuron njeriu, d.m.th. ajo që përcakton personalitetin e tyre dhe e bën veprimtarinë e tyre koherente, ndonëse koherenca e përfutur është fryt i dashurisë së keqvendosur. Në mënyrë të ngjashme, një bashkësi njerëzore, qoftë një fis, komb apo perandori, bëhet e kuptueshme në çastin kur kuptojmë se ç’lloj dashurie i bashkon ato. Agustini e shihte Perandorinë Romake si një shembull të formave të përgjithshme apo të llojeve të shtetit. Të kuptosh Romën, pohonte Agustini, do të thotë të kuptosh “dashurinë e Romës për madhështi” (*libido dominandum*-in e tyre). Ishte kjo “dashuri për të sunduar” që e mbante Romën të bashkuar dhe i pajiste shtetasit e saj me një lloj jete të përbashkët.

Në politikën e brendshme, dashuria e Romës për madhështi kishte sjellë një paqe shoqërore relativisht të qëndrueshme. Ajo kishte vënë në rend, në një shkallë të admirueshme, dashuritë më të vogla, paratë, familjen, seksin etj.. Ajo ishte një lloj paqeje shtëpiake, paqja e fitimtarëve mbi të ngadhënjyerit, e çimentuar nga zilia e humbësve ndaj fitimtarëve, bashkangjitur kjo me dëshirën për të qenë si zotërinjtë e tyre dhe jo si vetvetja.

Por kjo paqe e brendshme ishte arritur vetëm duke paguar një çmim të tmerrshëm: çmimin e anarkisë ndërkombëtare. Kërkimi i Romës për madhështi kishte

siguruar një renditje të luftërave të dashurive më të vogla, duke sjellë si pasojë rend relativisht të mirë të detyrave dhe sakrificave të jetës së përditshme. Por, kjo ishte arritur vetëm duke prodhuar një sistem ndërkombëtar të karakterizuar nga paqëndrueshmëria e përhershme. E vetmja paqe e arritur ndërmjet kombeve, pohonte Agustini, është ajo që quhet “paqja e varrezave” dhe ndodh atëherë kur për një kohë të shkurtër fitimtarët drejtojnë të rrethuar nga një lloj heshtjeje.

Mbi të gjitha, marrëdhëniet ndërmjet kombeve u mungon ajo dukje paqeje që e sigurojnë autoriteti dhe hierarkia në rrafsh kombëtar. Ndërmjet shteteve nuk ka asnjë marrëveshje në lidhje me stilin e jetesës, asnjë arbitër të përbashkët që të veprojnë përtej sistemit të tyre të admirimit e, për rrjedhojë, nuk gjendet asnjë marrëveshje në lidhje me atë çka duhet admiruar dhe vlerësuar si e autoritetshme. Hanibali dhe Cezari janë liderët përkatës të bashkësive të tyre dhe kanë të përbashkët admirimin e popullit, por nuk ka parim më të lartë se ata që mund të bënte të mundur bashkimin. Për këtë arsye, lufta mbetet e vetmja gjykatë apeli e tyre.

Madje, akoma më keq, edhe ndërmjet atyre që ndajnë të njëjtën fe, siç treguan edhe ngjarjet ndërmjet Krishterimit të Romës dhe atij të Afrikës së Veriut, nuk është e lehtë të gjendet një qasje që do të garantojë paqen e përbashkët ndërkombëtare. Pra, as feja nuk transcendon dot në mënyrë automatike dashurinë e njeriut për vetveten. Fatkeqësisht, feja shndërrohet shpesh në një shprehje dhe shërbëtor të kësaj dashurie. As arsyeja e natyrshme, as feja e natyrshme nuk mund ta shpëtojë njeriun nga mëkati; kjo

është e ngjashme me atë që Hobes-i e ka quajtur “lufta e të gjithëve kundër të gjithëve”.

Agustini e fillon librin e tij të famshëm “Qyteti i Zotit” duke reflektuar mbi këto “rrëpira të mëdha ku perandoritë ngrihen dhe bien”, ku “fituesit e sotëm shndërrohen në humbësit e së nesërme” “dhe ku, në fund, të vdekurit bëjnë vend për ata që vdesin”. Tek Agustini hasim një pesimizëm të madh. Ai na paraqet një panoramë të zymtë të kufizimeve tona, si dhe të pritshmërive morale që duhet të kemi për sa i përket jetës ndërkombëtare.

E gjithë kjo mbështetet në këndvështrimin e Agustinit në lidhje me natyrën njerëzore. Egoja, për Agustinin, është një *qenie e ndërmjetme*. Ajo qëndron ndërmjet plotësisë së qenies, që është Zoti, dhe gjërave më të ulëta që përfaqësojnë botën lëndore. E drejtuar nga dashuria e saj, kërkimi i saj për lumturi, egoja e gjen kënaqësinë në ato gjëra që janë në thelb të përkohshme, në botën e fundme materiale. Egoja, e cila transcendon menjëhershëmërinë e saj me botën, dhe nuk mund ta bashkojë e shterojë veten me atë që ka realitet më të pakët se ajo, d.m.th. me të mirat materiale sado të mira qofshin, përpiqet pareshur të kërkojë të mira për veten e saj duke përmbushur më së pari kënaqësitë që të ofrojnë të mirat materiale e më pas të tjerat. E drejtuar nga pangopshmëria e saj për të kërkuar kuptime, egoja gjurmon politeizmin praktik duke krijuar zota në mes të shumë zotave të tjerë, siç është, për shembull, madhështia, e cila në vetvete është e fundme. Egoja, në këtë mënyrë, është ose e ndryshme në mënyrë të pashpresë, ose e mbyllur para kohe.



Kjo mungesë e integritetit të brendshëm mund të sillet në rend dhe qetësi vetëm kur ajo bashkohet me dashurinë për Zotin. “Zemrat tona janë të shqetësuara”, pohonte Agustini, “derisa ato të gjejnë qetësinë tek Ai”.

Historia, pra, është e përbërë nga historia e dy dashurive dhe nga dy qytete që janë formuar si pasojë e tyre: njëri që “dashuron vetveten duke shpërfillur Zotin” dhe tjetri që “dashuron Zotin duke shpërfillur veten”. I pari është qyteti tokësor, i dyti është qyteti i Zotit, ose ndryshe Kisha, ajo tokësorja, por sidomos bashkësia qiellore e shenjtorëve. Është e vërtetë që qyteti qiellor duhet “ta bëjë paqen e tij mbi paqen e kësaj bote”, por Shën Agustini nuk shpresonte se mund të nxirrej ndonjë gjë e madhe nga një përpjekje e tillë. Historia e shteteve kombëtare, rënia dhe ngritja e tyre, për Agustinin mbeteshin thellësisht një sfond absurditeti në lidhje me të vetmin pasazh kohor kuptimplotë, që është pelegrinazhi i shpirtit të humbur që gjen rrugën e tij për në shtëpinë e qiellit.

Këto janë fjalët e Agustinit dhe pikëllimi i tij për natyrën njerëzore. “Përkujtoni lumenjtë e Babilonisë, - shprehej ai. - Çfarë janë lumenjtë e Babilonisë? Ato janë gjithçka që ne kemi dashur në këtë jetë e që nuk është më. P.sh., një njeri dëshiron të merret me bujqësi, të pasurohet prej saj, të përqendrohet në këtë fushë, të fitojë kënaqësi prej saj. Le ta shohë dhe ta dijë ai se ajo që ka dashuruar nuk janë themelet e Jerusalemit, por lumenjtë e Babilonisë. Një tjetër thotë, është një nder i madh të jesh ushtar; të gjithë bujqit u frikësohen ushtarëve, u binden atyre, dridhen prej tyre. Nëse unë do të bëhem bujk, do t’u druhen ushtarëve, por nëse bëhem ushtar, bujqit do të më druhen mua. I marrë, ti ke

hedhur veten nxitimthi në lumenjtë e Babilonisë dhe këtë e ke bërë në mënyrë edhe më të vrullshme e të turbullt. Në vend që të dëshirosh të të tremben të tjerët, frikësoju Atij që është më i madh se ti! Ai që i frikësohet Atij, mundet që, në mënyrë të menjëhershme, të bëhet më i madh se ti. Ai, të cilit ti duhet t’i frikësohesh nuk mund të bëhet asnjëherë më i ulët.

Të jesh jurist, - thotë dikush tjetër, - është diçka e madhe; elokuenca është gjëja më e fuqishme; të kesh gjithnjë klientë që varen nga gjuha e rrjedhshme e kërkuesve të klientëve dhe nga fjalët e tij të kërkojnë fitimin ose humbjen, jetën ose vdekjen, shkatërrimin apo sigurinë”. I gjori ti, as që e ke idenë se ku je hedhur dhe ky është një lumë i Babilonisë, gjëmimi i tij është zhurma e ujit që përplasat në shkëmbinj. Kujdes, se ai rrjedh, shket ëmbël e merr gjithçka me vete.

Të lundrosh në dete dhe të bësh tregti, - thotë dikush tjetër, - është një gjë e madhe, të njohësh shumë toka, të mbledhësh pasuri nga çdo anë e botës, të mos jesh i lidhur pas asnjë autoriteti kombëtar, të jesh gjithnjë në udhëtim, të ushqesh mendjen me shumëllojshmërinë e kombeve dhe me takimet tregtare dhe të kthehesh i pasur nga grumbullimet e udhëtimit. Edhe ky është një lumë i Babilonisë, kur do të përfundojë mbledhja e pasurisë? Sa më i pasur të jesh, aq më frikë do të kesh. Kur anija të të mbytet dhe dobësimi të të rrëmbejë gjithçka, me të drejtë qaje fatin tënd në lumenjtë e Babilonisë, sepse ti nuk duhej të ishe ulur e të kishe qarë *mbi* lumenjtë e Babilonisë.

Por ekzistojnë edhe qytetarë të Jerusalemit të shenjtë që e kanë kuptuar të qenit e tyre të burgosur, gjë e cila shënjon dëshirat njerëzore dhe epshet e ndryshme të njeriut. Ata

vërtiten nxitimthi andej këndeje duke u drejtuar drejt detit. Ata e shohin këtë dhe nuk e hedhin veten në lumenjtë e Babilonisë, por ulen mbi lumenjtë e Babilonisë dhe mbi to qajnë, qoftë për ata që kanë rënë brenda në ato ujëra, qoftë për ata që dëshirat tekanjoze i kanë dërguar në Babiloni.”

Këtu jemi përballë atij pesimizmi të thellë që qëndron pas asaj që është quajtur “realizmi politik” i Agustinit. Ky vështrim përbën një prej rrymave të mendimit të krishterë në lidhje me shtetin. Ai është një mendim dhe ndjesi e kthjellët e kufizimeve, që kërkon një përgjegjësi politike të qetë e jo tepër të zjarrtë dhe që sulmon shpresat fanatike. Ky është një realizëm që njeh fare mirë se si miliona njerëz janë vrarë në emër të drejtësisë e të nderit dhe e di fare mirë se ata që i kanë vrarë kanë menduar se kanë qenë në të drejtën. Çfarë kuptojmë ne kur meditojmë mbi shtetet komb dhe përpjekjen për një rend botëror? Sipas Agustinit, ne mësojmë të disiplinojmë pritshmëritë tona morale dhe të veprojmë vetëm brenda kësaj disipline. Ne mësojmë se instrumenti i vetëm dhe më i mirë i paqes është një baraspeshë e vështirë pushteti dhe se të gjitha këto baraspesha janë të paqëndrueshme dhe përfundimisht të shkatërrueshme. Ne mësojmë “se në këtë botë nuk ka paqe të qëndrueshme” dhe se nuk do të ketë ndonjëherë.

### Thoma D’akuini

Ndjesia e Agustinit për kufizimet tragjike të njeriut është, gjithsesi, vetëm një prej rrymave në reflektimin moral

të krishterë mbi shtetin. Një tjetër mendim, krejt i ndryshëm dhe më optimist, është ai i Thoma d’Akuinit.

Sipas Akuinit, rendi politik ishte pjesë e rendit të krijuar të natyrës e jo një rrjedhojë e rënies njerëzore. Të kuptosh qenien njerëzore, për të do të thoshte ta kuptoje qenien tonë si thelbësisht racionale. Mbi të gjitha, t’i shohësh njerëzit si qenie arsyetuese do të thoshte t’i kuptoje ata si anëtarë të një diskutimi të përbashkët publik. Duke folur së bashku, siç pohonte Akuini, ne aktualizojmë potencialet e qenies sonë për racionalitet. Duke folur së bashku, ne hyjmë në një botë kuptimesh të përbashkëta dhe si rrjedhim, vijmë deri te rregullimi dhe kuptimi i jetës sonë.

Për Akuinin, rendi politik është ai *mësues themelor* që fiton mbi “idiotësinë” tonë, d.m.th. mbi vetminë idiokratike. Shteti është një *res publica*; ai na pajis me “gjërat e përbashkëta”, përmes së cilave dhe me të cilat ne tejkalojmë këtushmërinë tonë dhe vazhdojmë bashkëpërkimin e jetës. Si qenie njerëzore, ne jemi qenie racionale dhe duke qenë të tillë, ne detyrimisht jemi edhe qenie shoqërore.

Rënia si pasojë e mëkatit e dëmtoi, por nuk e shkatërroi aftësinë njerëzore për të menduar, që do të thotë aftësinë për të menduar së bashku. Akuini e përkrahte këtë mendim duke mbajtur qëndrimin teologjik (siç kishte bërë edhe Ireneu shekuj më parë), i cili bën dallimin ndërmjet të qenit sipas imazhit të Zotit (*imago Dei*) dhe të qenit sipas ngjashmërisë së Zotit (*similitudo Dei*), siç thuhet edhe në versetin e Zanafillës: “në imazhin dhe ngjashmërinë e Zotit, i krijoi Ai ata”.

Gjatë rënies, pohonte Akuini, ne humbën ngjashmërinë tonë me Zotin (të ashtuquajturat virtyte teologjike) por jo të qenit sipas imazhit të Zotit, që konsiston në dhuntitë tona racionale dhe përfshin parimin më themelor të moralit. Ndryshe nga Agustini, Akuini pohonte se ishte arsyeja ajo që qëndronte në thelb të qenies njerëzore dhe arsyeja, sipas tij, është shoqërore. Ajo mund të aktualizohet vetëm *në të folurit për të*. Pa këtë thelb racional, nuk do të ekzistonin gjërat e përbashkëta njerëzore, as vlerat e përbashkëta dhe rrjedhimisht nuk do të ekzistonte asnjë rend vazhdimësie apo koherence, në të cilin vullneti të mund të kapej, të formonte një qëllim dhe përmes mjeteve ta arrinte atë. Në kundërshtim të plotë me Shën Agustinin, Akuini pohonte se *egoizmi nënkupton shoqërinë dhe se shoqëria nënkupton rendin politik*.

*“Është e natyrshme për njeriun, - pohonte Akuini, - të jetë një kafshë politike dhe shoqërore, madje edhe më shumë se të gjithë kafshët e tjera, siç dikton edhe nevoja e natyrës. Për të gjithë kafshët e tjera, natyra ka përgatitur ushqim, qime për t'u mbuluar, dhëmbë, brirë, kthetra si mjete mbrojtëse, ose së paku shpejtësi për arratisje. Njeriu, nga ana tjetër, është krijuar pa asnjë pajisje natyrore për të gjitha këto, por në vend të tyre, ai është pajisur me arsye, përmes së cilës mund t'i plotësojë të gjitha këto nevoja falë punës së duarve të tij. Por një njeri i vetëm nuk është në gjendje t'i sigurojë këto gjëra. Ai nuk mundet ta sigurojë jetesën e tij i vetëm. Për këtë arsye, është e natyrshme që njeriu të jetojë në shoqërinë e të ngjashmëve të tij.” (De Reg. Prin. I.i)*

Egoja, sipas Akuitit, nëse shqyrtohet në mënyrën e duhur, nuk na shtyn drejt egoizmit vetjak, por drejt “së mirës së përbashkët”. Rendi publik është ajo çka ne njerëzit kemi të përbashkët dhe që përbën një bekim për ne.

Kjo është doktrina pozitive e Akuitit. Çfarë mund të themi për shpresën e tij për një paqe të përbotshme? Krahasuar me mendimtarët e tjerë të mëdhenj të krishterë, shpresa e tij për një paqe të tillë është e konsiderueshme.

Lufta civile (*jus civile*) e disa kombeve të caktuara mund të ndalohet duke i bërë thirrje ligjit natyror (*jus naturale*) apo “parimit të parë të moralit” që gjendet tek të gjithë njerëzit falë gjykimit racional. Por si qëndron çështja atëherë kur kombet dhe udhëheqësit e krishterë kanë mendime të ndryshme për sa u përket rrjedhojave të arsyeshme pas veprimtarive të tyre praktike në kuadrin e këtij ligji të lartë natyror? Duhet të ekzistojë një interpretues i autoritetshëm që nuk duhet përfshirë në mënyrë të drejtpërdrejtë në çështjet e shtetit, por që në raste të jashtëzakonshme duhet të marrë autoritetin e drejtpërdrejtë për të arbitruar pohimet e ndryshme mospërputhëse për drejtësi.

Për Akuitin, gjithashtu, ujdia racionale që mund të arrihet ndërmjet njerëzve, veçanërisht ndërmjet atyre që kanë zakone dhe bashkësi të ndryshme politike, është e pjesshme dhe e pasigurt. Ajo ka nevojë për shtyllën e autoritetit. Akuini ishte shpresëplotë për sa i përket vendosjes së rendit ndërmjet princërve të krishterë pikërisht sepse Krishterimi, siç mendonte ai, gjen një autoritet të tillë te kreu i Kishës, Papa. Siç shprehet edhe vetë ai, “në mënyrë që çështjet shpirtërore

të mbahen të ndara nga ato të përkohshmet, rregullimi i kësaj mbretërie nuk i është besuar mbretërve tokësorë, por priftërinjve dhe veçanërisht më të madhit prej tyre, pasardhësit të Shën Pjetrit, mëkëmbësit të Krishtit, Papës së Romës, të cilit duhet t'i nënshtrohen të gjithë mbretërit, njësoj siç i nënshtrohen edhe Zotit tonë Jezu Krisht". Për Thoma d'Akuin qëllimi përfundimtar i jetës njerëzore është bekimi qiellor. Ky fakt, sipas tij, përcakton marrëdhënien përfundimtare midis autoritetit fetar dhe shekullar.

Paqja e qytetit të kësaj bote, ruajtja e rendit botëror, vareshin, sipas Akuinit, nga *njohja e ndërsjellë e autoritetit* të kreut të Kishës në Romë. Por edhe në çastet kur Akuini solli këtë vizion paqeje, ngjarjet historike po e dërgonin Krishterimin përëndimor larg çdo mundësie për zbatimin e kësaj shprese. E ardhmja e afërt nuk do t'i përkiste një perandorie të bashkuar të krishterë, por shteteve të veçanta kombëtare, ku të krishterët më së pari do ta identifikonin vetveten si anglezë, francezë apo gjermanë e më pas do ta kërkonin paqen jo te Papa, por te fuqia e ushtrisë së tyre kombëtare apo më vonë në organizatat ndërkombëtare shekullare. Përfundimi është se paqja ka mbetur bishtnuese dhe e përkohshme.

#### GJENDJA E SOTME

Çfarë dobie mund të përftojmë nga këto reflektime të krishtera mbi shtetin? Unë mendoj se si Agustini, ashtu edhe Akuini kanë mësim të dobishme për të na dhënë. Në të njëjtën kohë, jam i mendimit se realiteti i botës së sotme

kërkon një shndërrim rrënjësor të kësaj trashëgimie. Së pari, vazhdimësia e dobishmërisë...

Shpresa e Akuinit, ndjesia e tij për unitetin përfundimtar të të gjitha qenieve racionale, na bën të kujdesshëm nga dëshpërimi i parakohshëm në lidhje me të ardhmen e botës sonë. Ka një rrezik vdekjeprurës në pesimizmin e Agustinit nëse ai merret i veçuar. Dhe është veçanërisht e rrezikshme për begatinë dhe rehatinë. Për ta thënë më thjesht, është më e lehtë të soditen kufizimet tragjike morale të jetës kur je i ulur në një vilë të rehatshme të periferisë sesa kur ecën në rrugët e nxehta të getove.

Shpresa e zhvesh jetën tonë nga privatësia. Ajo u krijon mundësinë të tjerëve të hyjnë në marrëdhënie me ne. Shpresa e disiplinon jetën tonë private dhe e bën atë që të dëgjojë dhe t'i përgjigjet kërkesës për drejtësi që lëshojnë të shtypurit. Realizmi i kthjellët i Agustinit ka nevojë për disiplinën e shpresës së Akuinit, si dhe për besimin që ai kishte në racionalitetin thelbësor dhe në aftësinë krijuese shoqërore të qenies njerëzore.

Por është e vërtetë, së paku kështu më duket mua, që shpresa ka nevojë për udhëzimin e vendosur të ndjenjës së realitetit në lidhje me egoizmin e njerëzve dhe të kombeve. Përndryshe, shpresa nuk mund të veprojë në këtë botë dhe kur shpresa nuk mund të funksionojë siç duhet, ajo mund të kthehet në dëshpërim, madje mund edhe të shndërrohet në një lloj zemërimi dhe hidhësie me njerëzimin dhe kjo mund ta bëjë njeriun kokëfortë. Realizmi në lidhje me interesin vetjak e drejton shpresën drejt rrugës së të mundshmes dhe

ndalon që ajo të kthehet thjesht në entuziazëm apo të shndërrohet në një rrugë drejt cinizmit.

Trashëgimia e Agustinit dhe e Akuinit, pra, ka diçka të rëndësishme për të na thënë neve që jetojmë sot. Por në të njëjtën kohë, së paku sipas mendimit tim, është po aq e vërtetë se realiteti i botës së sotme kërkon një shndërrim rrënjësor të kësaj trashëgimie. Përse? Sepse realiteti ka ndryshuar. Realizimi i vjetër është bërë gjithnjë e më pak real. Ish sekretari i mbrojtjes, Robert McNamara, e kishte vërejtur këtë fakt. Duke arsyetuar mbi rrezikun e luftës bërthamore ndërmjet superfuqive, ai tha: “Në ditët e sotme, ne nuk mundemi më t’i mbrojmë qytetarët tanë; mundemi vetëm të hakmerremi.” Qoftë kur flasim për armë, energji apo transaksione ekonomike të multikorporatave, kudo shohim se realiteti i botës moderne shpërndahet përtej kufijve kombëtarë. Gjithmonë e më tepër jetojmë në një botë ndërkombëtare. Por ndonëse jetojmë në këtë mënyrë, ne nuk kemi zhvilluar instrumentet e mjaftueshme për një udhëheqje ndërkombëtare. Trafiku ndërkombëtar i armëve, p.sh., është jashtë kontrollit të çdo shteti. Po ashtu, asnjë qeveri nuk është në gjendje të vendosë korporatat multinacionale në mbikëqyrjen dhe kontrollin e efektshëm publik. Madje edhe kombet më të fuqishme nuk janë më të afta që të përcaktojnë në mënyrë autonome rregullat për përdorimin e energjisë së tyre.

Sidoqoftë, njerëzit ende e mendojnë veten e tyre si anëtarë të kombeve përkatës e jo si qytetarë të botës. Ata e identifikojnë veten, d.m.th. i përcaktojnë shpresat dhe përkatësitë e tyre, si amerikanë, rusë apo egjiptianë. Kjo na

vendos të gjithëve në një situatë të rrezikshme, sepse kur ne ndiejmë trysninë e pashmangshme të realitetit tonë të ri ndërkombëtar, simpatitë tona mbeten ende tepër provinciale për të vepruar. Madje ne bëjmë çmos për ta mënjanuar këtë trysni. Kështu, ne i fajësojmë liderët tanë se ushtrojnë “udhëheqje të dobët” kur, ndërkohë, e vërteta është se asnjë komb nuk mund të udhëheqë i vetëm rrugën që ai dëshiron.

Madje edhe njerëzit që i përkasin një bashkësie ndërkombëtare besimi, ende priren që simpatitë e tyre t’i përcaktojnë në bazë të përkatësisë kombëtare. Në bashkësinë tonë të krishterë protestante, p.sh., ne kemi krijuar Këshillin Botëror të Kishave (World Council of Churches). Ky organizëm është krijuar në vitin 1948, dy vjet pas themelimit të Organizatës së Kombeve të Bashkuara. Në ditët tona, këto dy organizma vuajnë nga të njëjtat tensione të brendshme. Të dyja institucionet mbeten qartësisht të varura financiarisht nga kombet më të pasura. Por që nga viti 1970, Këshilli Botëror i Kishave dhe Kombet e Bashkuara përbëhen në pjesën më të madhe nga vendet e varfra dhe më pak të zhvilluara.

Kjo është e pashmangshme. Ajo thjesht pasqyron realitetin e botës sonë, ku disa kanë shumë në terma pushteti dhe ndikimi dhe shumica zotëron shumë pak. Rezultati është që të dy këto institucione kanë probleme me ato kombe që kanë kaq ndikim të madh. Rreziku është që kombet e fuqishme dhe me ndikim mund të gjejnë strehë dhe të tërhiqen pas kufijve të tyre kombëtarë. Ata mund të mos e kuptojnë se fuqia e tyre nuk është më thjesht “e tyre”, siç ka qenë njëherë e një kohë, por përkundrazi, ajo po bëhet gjithnjë

e më shumë ndërkombëtare, se ajo është fuqia për të bashkëpunuar dhe për të bindur.

E gjithë kjo i vendos fetë e botës në një pozicion unik dhe të paprecedent. Unë mendoj se vetëm një përpjekje e përbashkët e feve të mëdha botërore mund t'i thyejë identitetet dhe simpatitë tona lokale. Realizmi i vjetër i “interesit kombëtar” mund të vazhdojë ende të përcaktojë realitetin e politikave të brendshme kombëtare. Unë ndiej se po rritet një realizëm i ri brenda feve të mëdha botërore. Ky është një realizëm që i përgjigjet ndjesisë së re të mënyrës se si qenia jonë banon në planetin tonë kaq të pasigurt. Është realizmi që kupton se ne jetojmë në një botë pazgjidhshmërisht plurale dhe njëkohësisht të ndërvarur. Është një realizëm i vetëdijshëm se një botë kaq e ndërvarur sa kjo jona nuk mund të vazhdojë të jetë kaq e pabarabartë. Është një realizëm që arrin të kuptojë se çështja e shpërndarjes së barabartë të drejtësisë nuk mundet më të vazhdojë të absorbohet në një përhapje të shpejtë dhe të papërcaktueshme të ekonomisë botërore.

Thënë më thjesht, ne qëndrojmë në prag të një bote të re. Kjo është një botë që nuk ka gjetur ende mënyrën se si të bëjë të mundur që mekanizmat e saj të funksionojnë. Është një botë që sfidon trashëgiminë tonë fetare më shumë se gjithçka tjetër me të cilën jemi përballur deri më sot. Unë mendoj se vetëm përmes të përbashkëtave, por edhe dallimeve tona fetare, ne mund të arrimë të gjejmë vizionin e duhur moral për ta veshur këtë botë të re me një ndjesi të përbashkët përkatësie dhe qytetarie. Kjo nuk do të thotë se ne do të bëhemi të njëjtë. Kjo do të thotë se ne të gjithë do të

bëhemi më të ngjashëm. Kjo nuk do të thotë se ne të gjithë do të gjejmë një fe të përbashkët. Kjo do të thotë se ne do të mësojmë fenë e njëri-tjetrit si e vetmja rrugë për t'u respektuar në mënyrë të ndërsjellë. Kjo nuk do të thotë se dallimet mes nesh do të marrin fund, por se dallimet tona do të jenë objekt bisedimesh brenda asaj që ne dimë se janë kufijtë e këtij planeti të vogël dhe të pasigurt ku jetojmë.

Bota është e re. Është një botë ku realizmi i vjetër i llojit “unë dua timen, tani, më shumë!” nuk është recetë për mbijetesën vetjake, por për shfarosjen kolektive.

Po e mbyll këtë shqyrtim duke folur brenda traditës sime. Synimi i mendimit politik të krishterë në ditët tona duhet të jetë përdorimi i trashëgimisë sonë për të menduar mbi mënyrat se si duhet të jetojmë në këtë botë rrënjësisht të re, e cila nuk duhet paraprirë e që është një botë ku rendi i sotëm është thjesht rendi i frikës, i frikës ndaj një bote që vërtitet jashtë kontrollit tonë, përtej udhëheqjeve kombëtare, drejt një shkatërrimi të përbashkët. Mbi të gjitha, gjatë krijimit të mendimit politik të krishterë ne duhet të kuptojmë se pikënisja jonë përbën një ndikim dhe fuqi relative, e cila duhet të ndahet në mënyrë të vazhdueshme me të tjerët. Si të krishterë evropianë apo të Amerikës së Veriut, qëllimi ynë është të bindim bashkëkombësit tanë se duhet ndjekur synimi i realizmit të ri, një mënyrë tjetër jetese që ka ardhur si pasojë e një bote gjithnjë e më të ngjashme.

Në zbatimin e këtij qëllimi, prej Shën Agustinit mund të mësojmë se për sa kohë ne e fillojmë përpjekjen tonë duke u nisur nga pozicioni ku aktualisht janë njerëzit, me perceptimin e tyre të interesit vetjak, atëherë nuk do të jemi

në gjendje t'i shtyjme ata drejt ndryshimit. Po ashtu, nga Akuini mund të përftojme faktin se nuk është jopraktike të shpresosh se njerëzit do të jenë racionalë, se nëse atyre do t'u shfaqet impakti i realitetit të ri botëror ndaj perceptimit të tyre të ngushtë kundrejt interesit vetjak, atëherë ata do të përgjigjen në mënyrë të arsyeshme dhe do t'i ndryshojnë qëndrimet e tyre.

Nga Agustini mund të mësojmë se shpresat që vijnë si pasojë e devotshmërisë, nëse nuk shoqërohen me përdorimin e zgjuar të pushtetit, nuk mund ta ndryshojnë botën. Nga Akuini mund të mësojmë se feja e zotëron atë lloj fuqie. Fuqia për të përcaktuar dhe përkufizuar realitetin i ka përkatur gjithnjë fesë; kjo është një fuqi, përgjegjësia e së cilës, veçanërisht në ditët tona, duhet të jetë e detyrueshme për ne. Është fuqia për të legjitimuar apo delegjetimuar autoritetin politik, sepse feja e përcakton botën, në të cilin udhëheqësit ushtrojnë udhëheqjen e tyre.

Le të mos biem në gabim. Krerët politikë mund t'i përgjigjen realitetit të ri botëror vetëm sipas mënyrës, në të cilën feja e ka përcaktuar këtë realitet; pra, sipas mënyrës që feja ka përcaktuar se ç'është të thotë të veprosh në mënyrë të përgjegjshme në këtë realitet të ri botëror. Nuk dëshiroj të theksoj me tepri faktin se sa seriozisht unë mendoj se duhet ta marrim veten tonë. Feja, për shumë njerëz të botës, shihet si e vetmja që ka fuqinë të thotë se çfarë është e vërteta. Kjo është një përgjegjësi e tmerrshme. Ne besimtarët kemi fuqinë të legjitimojmë apo të delegjitojmë udhëheqjen shekullare. Gjendja jonë konkrete është se mënyra e vjetër e të bërit të botës nuk funksionon më.

Ekzistencialisti francez Alber Kamy është shprehur në mënyrë mjeshtërore në lidhje mbi këtë fakt.

*“Nesër, - pohonte ai, - bota mund të shpërthejë në pjesëza të panumërta. Në këtë kërcënim që rëndon mbi kokat tona gjendet një e vërtetë. Nëse ne i qasemi siç duhet së ardhmes, hierarkitë, titujt, nderet reduktohen në atë që ato janë në realitet: thjesht në shtëllungë tymi. E vetmja siguri që na mbetet është thjesht vuajtja e zhveshur, e përbashkët për të gjithë, e cila i përzier rrënjët e saj me atë të shpresës kokëfortë”*

Ne kemi nevojë për një politikë të re, një politikë të udhëhequr nga një ndjesi e re e asaj që do të jetë e ardhmja e shteteve komb, nëse duhet të ekzistojë qenia njerëzore. Zëri profetik i feve botërore është, mendoj unë, shpresa e fundit e njerëzimit. Ky duhet të jetë një zë kritikisht i ndërgjegjshëm për bazat e tij provinciale e në këtë mënyrë të jetë i aftë të tejkalojë interesin e ngushtë vetjak drejt një shprese më gjithëpërfshirëse. Kjo shpresë duhet gjurmuar duke ndjekur një linjë të mesme ndërmjet ndjesisë së tensionit agustinian të kufizimeve tragjike të arritjeve njerëzore dhe optimizmit të Akuinit për atë që është ende e mundur të arrihet kur aftësitë e plota të qenies sonë bëhen të qarta.

**SHTETI KOMB DHE RENDI SHOQËROR NË ISLAM***Ismail Faruki*

(Profesor i Islamit në Universitetin Tempwll)

**I FAMILJA: NIVELI I PARË ORGANIZIMIT SHOQËROR**

Shoqëria njerëzore ka një histori të gjatë, të cilën tri institucione janë munduar ta mbisundojnë. E para është familja, e cila bazohet mbi lidhjen e gjakut dhe të trashëgimisë. Karakteristikat që ajo sjell te qeniet njerëzore janë të lindura dhe të pandryshueshme, madje ato përbëjnë thelbin e marrëdhënies. Po ashtu, jeta familjare sjell te njeriu edhe karakteristika të tjera, të cilat përftohen përmes procesit të shoqërizimit. Këto karakteristika nuk janë të domosdoshme. Njerëz që kanë lindur në një familje të caktuar mund të rriten në mënyrë të suksesshme në gjirin e një tjetër familjeje, por karakteristikat e lindura mbeten, gjithsesi, të pandryshuara. Familja është shpallur prej Zotit si pjesë përbërëse e krijimit të Tij.



*“O njerëz! Kijani drojën Zotit tuaj, që ju krijoi prej një njeriu e prej tij i krijoi atij bashkëshorten... Dhe një prej shenjave të Tij është që prej jush krijoi për ju bashkëshortet tuaja, që të gjeni prehje pranë tyre dhe vuri mes jush dashuri e mëshirë... e prej grave tuaja ju dhuron djemtë e nipër”<sup>1</sup>*

Prindërit, bijtë dhe nipërit e tyre, marrëdhënia e dashurisë dhe e mëshirës midis tyre, përbëjnë një model të pandryshueshëm të krijimit të Zotit. Kjo është familja në formën e saj atomike, si dhe të zgjeruar, që përfshin tri breza brenda saj. Islami jo vetëm e ka pranuar këtë, por e ka bërë edhe pjesë të legjislacionit të tij. Ndryshe nga çdo sistem shoqëror tjetër, ligji islam ka trajtuar marrëdhëniet ndërmjet të gjithë anëtarëve të familjes së zgjeruar në mënyrë që të sigurojë funksionimin e duhur të saj. Martesa dhe divorci, ligjshmëria dhe varësia, paga dhe mirëmbajtja, trashëgimia, si dhe të drejtat dhe detyrat e ndërsjella të të gjithë anëtarëve të familjes janë përshkruar hollësisht në shariatin islam. Edhe çështjet që zakonisht nuk preken nga ligji, nga ritet dhe zakonet e që nuk janë objekt i diskutimit publik (si p.sh. marrëdhënia seksuale ndërmjet të martuarve), apo çështjet që kanë të bëjnë me jetën e përditshme, janë përcaktuar, gjithashtu, nga ligji islam me syrin e të drejtave dhe të detyrimeve. Drejtësia dhe barazia përfshihen në këtë marrëdhënie më shumë se në çdo rast tjetër. Krimi mund të përcaktohen përmes sigurisë dhe ndaj tij mund të merren masa efektive. Në krye të gjithë ligjit qëndron urdhëresa hyjnore se dashuria e ndërsjellë dhe mëshira, dashamirësia dhe mirësjellja, si dhe ajo që zakonisht është normale në këto

raste (“ma’ruf” - Kuran 2:180, 228 etj.), duhet të udhëheqin marrëdhëniet brenda familjes.

Shtirja e familjes së gjerë përbëhet nga tri breza, duke përfshirë të gjithë anëtarët e tjerë. Ndonëse ligji islam e ka lënë të hapur rrugën dhe mundësinë e përfshirjes në gjirin familjar edhe të brezave të tjerë në varësi të nevojave që mund të lindin, gjithsesi anëtarët që përfshihen në një familje janë ata që ushqehen në një kuzhinë dhe jetojnë nën një çati. Sheriati merr për të mirëqenë se jetesa së bashku, e cila është e mundur për tri breza, por pak më e vështirë për më shumë se tre, do të sjellë mes anëtarëve ndjenjën e ndërsjellë të dashurisë, të mëshirës dhe të të gjitha ndjesive të natyrshme (*ma’ruf*) që lindin gjatë një bashkëjetese familjare. Familja e zgjeruar është vendi ku faktorët e pandryshueshëm përbëjnë arsyen e mjaftueshme për shoqërimin njerëzor dhe se promovimi i këtyre faktorëve dhe përdorimi i tyre si kriter i dëshirueshmërisë dhe i etikës është i ligjshëm, madje i pëlqyeshëm. Nuk është moralisht e padenjë të duash bashkëshorten tënde, fëmijët, vëllezërit dhe motrat, gjyshërit, nipërit dhe mbesat, dajat dhe xhaxhallarët, hallat dhe tezet, thjesht për arsyen se ata janë të afërmit e tu. T’i duash ata për shkak të urtësisë, të përkushtimit apo të arritjeve të tyre është, po ashtu, e pëlqyeshme dhe shihet si një element shtesë. Por edhe të përcaktosh një njeri në bazë të marrëdhënieve familjare, nuk është e papranueshme nga ana morale. Të ngresh mbi strukturën familjare një marrëdhënie efektive në mënyrë që të nxitësh mirëqenien e tyre, duke përjashtuar të gjithë të tjerët, është moralisht e dëshirueshme.

## II. FISI APO KOMBI: NIVELI I DYTË I ORGANIZIMIT SHOQËROR

Niveli i dytë që përpiqet të mbisundojë shoqërinë njerëzore është bashkësia ose njësia etnike. Qëllimi i saj është etnocentrizmi.

### PRETENDIMI ETNOCENTRIK

Etnocentrizmi është këndvështrimi, sipas së cilit njeriu është i përcaktueshëm duke u nisur nga termat e entitetit etnik të cilit i përket; se e mira e entitetit etnik është kriteri përfundimtar për të mirën dhe të keqen; dhe se njerëzit duhet të drejtohen, gjatë jetës së tyre në këtë tokë, nga parimi i realitetit dhe i vlerës etnike. Entiteti etnik është fisi ose kombi. Ekzistenca e tij është e domosdoshme dhe e justifikueshme falë faktorit biologjik, gjeografik, psikik, historik dhe politik.

### I. BAZA BIOLOGJIKE

Baza biologjike qëndron në cilësitë që studiohen nga antropologët si ngjyra e lëkurës, forma e fytyrës, përbërja kockore e kafkës, forma e syve, hunda dhe goja, struktura trupore dhe karakteristika të tjera fizike të lindura, të cilat janë të pandashme nga personi. Këto karakteristika nuk janë as fryt i zgjedhjes njerëzore e as i arritjes njerëzore. Ato thjesht janë dhënë nga Zoti që në lindje. Përkatësia e tyre në një grup apo në një tjetër nuk është as vepër e as vendim i krijesave,

por i Krijuesit. Është Ai që i përcakton ato për të gjithë njerëzit. Ato i përkasin nivelit të parë të organizimit shoqëror, d.m.th. familjes, dhe nuk janë të njëjta për të gjithë anëtarët e fisit apo të kombit, ndonëse janë medoemos kështu për anëtarët e familjes. Është, po ashtu, e mundur të gjesh ngjashmëri të tilla edhe jashtë rrethit familjar, por gjithsesi këto karakteristika fillojnë të bëhen gjithnjë e më të padallueshme sa më larg që dikush të lëvizë nga rrethi i ngushtë familjar. Vetëm racistët mund të pohojnë se këto karakteristika u përkasin në mënyrë të domosdoshme të gjithë anëtarëve të grupit, të fisit apo të kombit, që ata e quajnë “racë”. Por ky pohim është i gënjeshtërt.

### 2. BAZA GJEOGRAFIKE

Qeniet njerëzore nuk jetojnë kudo. Ato zakonisht janë të përqendruara diku brenda një territori të përcaktuar. Fisi/kombi jeton në një vend të pajisur me topografinë karakteristike të tij, vendndodhjen, thatësirën apo pjellorinë, florën dhe faunën, malet dhe pyjet, lumenjtë dhe shkretëtirat, liqenet dhe detet përkatës. Fiset ose kombet dallojnë ndërmjet njëri-tjetrit vetëm nga ana territoriale. Trojet e tyre janë të ndara nga njeri-tjetri qoftë përmes kufijve fizikë (lumenj, male, dete), qoftë përmes atyre imagjinare politik, të krijuar nga njeriu (pikave kufitare, mureve etj.).

Ndonëse ky fakt është i vërtetë, gjithsesi, përkatësia njerëzore ndaj një territori të caktuar nuk është e domosdoshme. Historia njerëzore ka njohur shumë migrime masive njerëzish nga një territor në një tjetër. Teknologjia

moderne, transportimi dhe komunikimi po e bëjnë gjithnjë e më të lehtë për njeriun kalimin nga një territor në tjetrin. Nuk është me e nevojshme që një njeri të vazhdojë të jetojë në një fshat, provincë apo qytet gjatë gjithë jetës së tij. Fakti që një njeri ka lindur apo jeton në një territor të caktuar nuk përcakton qenien e tij, as nuk tregon vlefshmërinë e tij si qenie njerëzore. Vlerësimi i njeriut duke u nisur nga vendi ku ka lindur është një nënçmim për të, sepse ky kriter e vlerëson njeriun duke u nisur nga një rastësi apo ngjarje. Një metodë e tillë sjell gabimin logjik të reduksionit, duke pranuar si kriter vlerësimi atë që është vetë për t'u vlerësuar. Duke qenë se njerëzit nuk janë të vlerësueshëm duke u nisur nga ajo që ata hanë apo veshin, ata nuk janë, po ashtu, të vlerësueshëm duke u nisur nga shtëpia ku jetojnë apo nga rruga në të cilën banojnë. Do të ishte më e ndershme që njerëzit të vlerësoheshin duke u nisur nga parimet që kanë përqafuar dhe përmes të cilave ata jetojnë, d.mth. ideologjisë ose fesë.

### 3. BAZA PSIKOLOGJIKE

Shpesh pohohet se kombi ose fisi ngrihen mbi një psikikë të përbashkët për të gjithë anëtarët e tij. Kjo përbëhet nga cilësitë psikike të gjuhës dhe të dialektit, të shprehisë mendore dhe të perceptimit, të shijes dhe të ndjesisë së bukurisë, të zakoneve dhe të riteve, të ndjenjës së humorit dhe të niveleve të preokupimit dhe të përgjegjesisë. Mëtohet se këto karakteristika të përbashkëta përbëjnë "karakterin kombëtar", një "psikikë ose ego kombëtare", e cila e dallon një fis/komb nga tjetri dhe e përligj këtë dallim. Thelbi dhe vlera

e një personi shihen si funksione të zbatimit të karakterit kombëtar, të konkretizimit të egos kombëtare.

Gjuha, dialektet, zakonet si dhe ndjesia e humorit dhe të së bukurës, mund të jenë të përbashkëta për anëtarët e një fisi/kombi, por këto tipare të përbashkëta nuk janë të lindura, por të fituara. Ato janë rrjedhim i shumë viteve shoqërizimi dhe edukimi, të formimit të grupit, i cili mund të ketë ose jo rezultat në formimin e individit sa më homogjen me grupin. "Karakter kombëtar", në këtë mënyrë, është më shumë një përgjithësim sesa një realitet. Ai është një hipotezë që bazohet në përqindje, një lloj shpeshëtisë e përsëritjeve të të njëjtave karakteristika. Ai nuk është i domosdoshëm. Mbi të gjitha, ai nuk është një e mirë thelbësore, por instrumentale, e cila merr vlerën nga morali i veprave, për të cilat edukohet dhe përgatitet individit. "Karakter kombëtar" nuk është një tipar universal apo i domosdoshëm. Për më tepër, prania e tij "është provë vetëm për faktin se individit e ka përfutur edukimin e dhënë, por kjo e lë të paprekur vlefshmërinë apo pavlefshmërinë e moralit të këtij individit". Një rast i tillë mund të krahasohet me një hark që është gati për të shigjetuar, por askush nuk e barazon harkun me gjuajtësin apo nuk i ngatërron vlerat e ndryshme të tyre.

### 4. BAZA HISTORIKE

Përvojat që njerëzit përjetojnë gjatë jetës së tyre mbledhen dhe konfirmojnë njëra-tjetrën. Përfundimisht, ato bëjnë të mundur ngritjen e strukturës së traditës. Tradita përbën një strukturë të besueshme që ndikon tek anëtarët e

fisit/kombit dhe përcakton perceptimin e tyre për të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen, si edhe sjelljen e tyre. Ajo prodhon tek anëtarët e kombit një ndjesi vazhdimësie me breznitë e kaluara, ndjesinë e përkatësisë me bashkëkohësit, si dhe aftësinë për të prodhuar ngjarje dhe për të thurur një të ardhme që shihet si vazhdimësi e traditës së kaluar. Tradita është thelbësore për fisin apo kombin, madje ajo është pjesa më qenësore e tyre. Ajo jo vetëm që bën të mundur dallimin e një kombi nga tjetri, por përcakton edhe vlerën e një individi apo të një bashkësie ndaj një tjetre. Ajo, gjithashtu, mund të përbëjë edhe kriterin për të përcaktuar vlerën apo të kundërtën e saj për një individ, meqenëse ai i përket një tradite të caktuar që e bën atë anëtar të një fisi a kombi të caktuar, çka përcakton edhe sjelljen e individit.

Historia dhe tradita që ajo ngre është, ndoshta, elementi më i rëndësishëm që justifikon fisin ose kombin. Natyrisht, historia është një prej atyre faktorëve që bëjnë të mundur daljen në skenë të një grupi si entitet në vete dhe këtë ajo e arrin përmes disiplinimit, udhëzimit dhe homogjenizimit të efekteve të saj. Por, gjithsesi, historia nuk është i vetmi faktor. Këndvështrimi kritik i historisë dhe traditës kombëtare jo vetëm është i mundur, por i domosdoshëm për çdo përparim domethënës të qenies njerëzore. Përndryshe, jeta do bëhej tepër monotone dhe aspak interesante. Mbi të gjitha, nëse do të ishte kështu, revolucionet e mëdha do të ishin të pakonceptueshme, sikurse edhe konvertimet në masë në një fe të re. Kur historia merret si i vetmi kriter, e tashmja dhe e ardhmja mund të jenë vetëm fotokopje të njëra-tjetrës. Kur historia dhe tradita shihen si

materiale që duhen vlerësuar dhe gjykuar përmes parimeve absolute *a priori* të kombit apo të fisit, atëherë e tashmja dhe ardhmja mund të shndërrohen në raste për një transformim në diçka krejt të ndryshme dhe më me vlerë, diçka të re dhe më të madhe. Madje edhe mohimi i plotë i historisë nuk duhet hedhur poshtë si mundësi, thjesht duke u bazuar në faktin se ajo, gjithsesi, mbetet histori. Për arsye se kjo mund të jetë e dëshirueshme, madje etnikisht e nevojshme, t'i kthesh shpinën historisë kombëtare dhe të hapësh një faqe të re të historisë kombëtare, siç kanë bërë të konvertuarit në Islam apo në Krishterim gjatë shekullit XX, apo siç kanë bërë në Evropë, gjatë katër shekujve të fundit, ata që i kthyen shpinën “botës së vjetër” dhe shpallën fillimin e një “bote të re”. Në të gjitha këto raste, pa qenë aspak përligjje për diçka, historia dhe tradita e saj janë elemente që vetë kanë nevojë për përligjjen të cilën ata nuk mund ta zotërojnë nga vetvetja.

## 5. BAZA POLITIKE

Së fundmi, thuhet se fisi ose kombi bazohet, si koncept, në vullnetin e njerëzve për të qenë një fis ose komb i caktuar, autonom dhe i ndarë nga të gjithë të tjerët. Identifikimi si të ndryshëm dhe dëshira e tyre për të përjetësuar dhe institucionalizuar këtë dallim, përbën argumentin e mjaftueshëm për t'u njohur si të tillë. Ky vullnet i përgjithshëm shihet si burimi i sovranitetit, që konsiston në fuqinë e grupit për të përcaktuar të tashmen dhe të ardhmen e tij në përputhje me marrëveshjen e anëtarëve të tij si dhe

për ta imponuar këtë vullnet në rast se një marrëveshje e tillë mungon.

Në mënyrë të ngjashme me bazat psikologjike, edhe në rastin e vullnetit të përgjithshëm dhe të sovranitetit mund të themi se ato janë mjete dhe jo qëllime në vetvete. Vlera e tyre është përgatitore dhe rrjedh nga qëllimet përfundimtare të cilave ato u nënshtrohen dhe për të cilat ato janë parashikuar që të shërbejnë. Në vetvete, ato nuk përlligjin asgjë, madje as ekzistencën e tyre, për arsye se ato mund të jenë shkaktare si për të mirën përfundimtare, ashtu edhe për të keqen përfundimtare.

## QËNDRIMI ISLAM

### I. PËRSHKRUES APO NORMATIV

Nga shqyrtimi i deritanishëm, pamë se elementet mbi të cilat ngrihej fisi ose kombi nuk ishin të domosdoshme, ndonëse, në disa raste, ato mund të ishin me karakter të gjithësishtëm. Ato mund të jenë krejt të ndryshme nga ato që janë në të tanishmen. T'i ndryshosh ato është e mundur, jo vetëm në fëmijëri, ku ndryshimi mund të jetë më i efektshëm e jetëgjatë, por edhe në moshë të rritur, ku vendimet e marra në liri të plotë, vendosmëria dhe këmbëngulja, mund të bëjnë të mundur ndryshimin e plotë dhe të përsosur të këtyre elementeve. Të qenit anëtar i një fisi apo kombi i jep të drejtën një individit që të kërkojë dashuri, nderim, ndihmë dhe mbrojtje nga anëtarët e tjerë të shoqërisë apo të fisit duke qenë se bamirësia fillon nga anëtarët e shtëpisë apo, siç e ka formuluar jurisprudenca islame, “më i afërti ka më të drejtë

që të jetë përfituesi i veprave të tua të mira (*el-maruf*) sesa ai që është më larg”. Megjithatë, ky parim nuk është absolut. Ai është i kufizuar nga natyra dhe përmbajtja e këtij pohimi. Duke qenë anëtar i një fisi, p.sh., individit nuk ka më shumë përparësi për bamirësinë e anëtarëve të fisit të tij sesa një fqinj i largët që është më në nevojë se i pari, as për mbrojtjen e anëtarëve të fisit nëse një fqinj i largët ka më shumë nevojë për mbrojtje. Gjithsesi, fqinji i afërt ka të drejtën e tij që t'i sigurohet së paku minimumi i mbijetesës, i sigurisë për jetën dhe pasurinë, i çlirimit nga dobësitë, si dhe i edukimit. Këto nevoja i përkasin në radhë të parë dhe shihen si përparësi për anëtarin e fisit ose të kombit që i përket. Por ai nuk ka të drejtë të kërkojë më shumë se kaq nëse fillimisht edhe fqinjit të largët nuk i është garantuar e njëjta gjë. Në asnjë rast nuk duhet përmbushur nevoja e fqinjit të afërt duke abuzuar apo në kurriz të ndonjë qenieje tjetër njerëzore, e largët apo e afërt qoftë. Kjo do të ishte një zhvatje e pastër. Kolonializmi është pikërisht kjo, d.m.th. zhvatja në mënyrë të dhunshme e burimeve të një fqinji të largët për të përmbushur nevojat e fqinjit të afërt. Nëse kjo bëhet pa shtrëngim, atëherë ajo është një tregti që mund të sjellë avantazhe apo dizavantazhe për njërin ose tjetrin palë. Por nëse kjo bëhet me shtrëngim, atëherë ajo shndërrohet në një gjest kriminal, të denjë për t'u ndaluar me dhunë, si edhe një ndëshkim i madh.

Duke qenë një fe realiste e prirë për të promovuar mirëqenien njerëzore, Islami nuk e mohon faktin se njerëzit kanë lindur në një fis apo komb të caktuar, apo se ata janë shoqëruar në këto institucione përmes rastësisë historike. Në këtë mënyrë, Islami nuk e mohon një pjesë të mirë të

pohimeve të bëra nga partikularistët apo etnocentristët. Nëse Islami do ta kishte bërë këtë, atij do t'i ishte dashur të zhvillonte një luftë të pamundur kundër qindra grupeve etnike me të cilat do të kishte rënë në kontakt, ku ose ai, ose pala tjetër do të ishte zhdukur krejtësisht. Islami nuk e zhvilloi asnjëherë një luftë të tillë. Ai e toleroi ekzistencën e karakteristikave etnike dhe i konsideroi ato si të dhëna nga Zoti për sa kohë ato qëndrojnë në vendin e tyre. Kur përpiqen të ndërhyjnë në qëllimet e shariatit, ato vihen nën fre nga vetë njerëzit që karakterizohen nga këto veçori etnike, gjithnjë nëse këta njerëz kanë zhvilluar një besnikëri të lartë ndaj Islamit dhe vizionit të tij. Gjuha është elementi më i rëndësishëm i etnicitetit. Për sa i përket Islamit, ajo është treguesi i vërtetë i qëndrimit islam kundrejt dukurisë së etnicitetit. Është një fakt i mirënjohur se gjuhët e vendasve në popullsinë e botës myslimane jo vetëm që mbijetuan, por u zhvilluan dhe u pasuruan falë ardhjes së Islamit. Islami, madje, ngriti shumë prej atyre gjuhëve nga niveli primitiv drejt një strukture më të organizuar, nxiti shkrim-leximin te njerëzit dhe solli pasurimin e këtyre etnive me një trashëgimi letërsie të lartë. Trashëgimia letrare që u zhvillua në gjuhët perse, urdishte, turke, malajase, hausa dhe suahili ka një rëndësi botërore dhe rëndësia e tyre është e pakonceptueshme pa ndikimin e Islamit.

## 2. CILËSITË E MIRA TË FISIT OSE KOMBIT.

Kulturimi dhe shoqërizimi njerëzor përmes fisit ose kombit shihen në Islam si të përcaktuara nga Zoti. Gjithsesi,

qëllimi i konceptit të një shoqërizimi më të gjerë se kufijtë fisnorë apo kombëtarë është i ndryshëm nga ai i pari. “O njerëz, - pohon Kurani, - në të vërtetë, Ne ju krijuam prej një mashkulli e një femre dhe ju bëmë kombe e fise, që të njiheni me njëri-tjetrin. Tek Allahu, më i nderuari prej jush është ai që i druhet më shumë Atij”. (Kuran 49:13).

Qëllimi i përkatësisë në këtë apo atë fis ose komb është identifikimi. Fakti që dikush është anglez e një tjetër japonez, dikush i zi e dikush i bardhë, dikush flet persisht e dikush tjetër arabisht, dikush jeton në Moskë e dikush tjetër në Çikago, të gjitha këto janë ndihmesa për t'u identifikuar. Ato nuk na tregojnë asgjë për vlerën vetjake të njeriut. Kjo është arsyeja përse Zoti, në mënyrë të qartë, i ka shtuar pohimit të mësipërm përfundimin se kriteri për të përcaktuar vlerën e një njeriu është devotshmëria e tij. Kjo shtesë ka si synim të mohojë faktin se të qenit pjesëtar i këtij apo i atij fisi ose kombi përbën kriter vlerësues për njeriun.

Sipas një tjetër varianti interpretimi të këtij verseti, fjala “*lita'refu*” (të njohësh/të identifikosh njëri-tjetrin), që gjendet në versetin kuranor të lartpërmendur, ka kuptimin “në mënyrë që ju të bashkëpunoni me njëri-tjetrin në kryerjen e veprave të mira (*el-maruf*)”. Në këtë rast, etniciteti është një e mirë që mund të shërbejë si bazë për *el-maruf*-in. Pa dyshim, lëvrimi i gjuhës etnike dhe pasurimi i saj me një traditë letrare është *el-maruf*, një arritje e pëlqyeshme. E njëjta gjë mund të thuhet për elementet e tjera të etnicitetit si muzika, veshjet, ushqimet, arkitektura, fshati apo planifikimi urban, si dhe rendi shoqëror.

Islami i ka njohur të gjitha këto elemente pozitive dhe i ka vendosur nën konceptin e ymetit, që përbën një kategori aksiologjike. Ky kuptim i veçantë i ymetit (ymeti i kësaj apo asaj zone të botës) ballafaqohet me konceptin e gjithësishtëm për ymetin që është objekti i parë i shtetit mbarëbotëror islam. Secilit, Islami dhe ligji i tij i ka njohur vendin e vet. Termi më i afërt perëndimor që përafrohet me konceptin e ymetit zonal është “patriotizëm”. Patriotizmi është dashuria, mëshira dhe përgjegjësia që ndien një njeri ndaj fqinjëve, anëtarëve të fisit dhe vendit ku ai jeton. Islami i vlerëson këto ndjenja. Madje ai ka parashikuar ligje të veçanta për arritjen e këtyre objektivave. Shërbimi ndaj fisit apo kombit, mbrojtja e ymetit zonal ndaj agresioneve, qofshin këto të brendshme (gangsterizëm, rebelim, thyerje e rendit publik) apo të jashtme (pushtim, përmbysje e rendit politik) shihen nga ligji islam si detyrime që ka çdo mysliman. Shpërfillja apo shkelja shihet si e dënueshme si në këtë botë, ashtu edhe në tjetrën. Në këtë mënyrë, Islami e tejkalon patriotizmin perëndimor duke e parë shërbimin dhe mbrojtjen e grupit etnik si një detyrë njëkohësisht qytetare dhe fetare. Islami e ka dyfishuar pajtimin me kërkesat patriotike duke shtuar dënimin apo shpërblimin në botën tjetër për anëtarët e kësaj bote.

### 3. PATRIOTIZËM VS. ETNOCENTRIZËM/NACIONALIZËM

Patriotizmi, gjithsesi, është rrënjësisht i ndryshëm nga nacionalizmi apo etnocentrizmi. Këto të fundit shkojnë përtej patriotizmit në mënyrën siç i kemi përcaktuar në këtë

punim. *Së pari*, nacionalizmi ose etnocentrizmi merr për të vërtetë ekzistencën e karakteristikave të përbashkëta në grup, gjë që biologjia e njeh vetëm për anëtarët e familjes brenda pak brezave. Ky është gabimi i racizmit, i cili pohon praninë e cilësive biologjike brenda grupit për të shfajësuar, në këtë mënyrë, separatizmin dhe epërsinë që u njihet anëtarëve të tij ndaj njerëzimit. Teoritë për “racën mbizotëruese” dhe “popullin e zgjedhur”, që janë bërë shumë të njohura këtë shekull, janë shembull i mjaftueshëm për racizmin e mbështetur në faktorin biologjik, teksa i pari e përcakton anëtarësinë duke u nisur nga nëna dhe i dyti duke u nisur nga nëna dhe babai njëkohësisht, si dhe nga ngjyra e syve, e flokëve dhe e treguesit cefalik.

*Së dyti*, etnocentrizmi/nacionalizmi i konsideron të gjitha këto cilësi të përfutuara si të domosdoshme dhe të lindura, ngjashëm me karakteristikat familjare, dhe i trajton ato si të tilla. Në këtë mënyrë, ai nuk bën dallim ndërmjet domosdoshmërisë biologjike dhe asaj historike. Vizioni etnocentrik është kaq i lidhur me grupin, sa që ai lexon në historinë e grupit një ecje absolutisht të domosdoshme, e cila nuk mund të jetë e ndryshme nga ajo që ka qenë dhe që është. Përmes procesit të mitizimit, ai krijon mite e zota nga grupet shoqërore e kombëtare të së kaluarës dhe tregon shenja adhurimi ndaj tyre. Rastësitë e historisë, në këtë mënyrë, janë përzier me cilësitë biologjike që mendohet se ekzistojnë brenda grupit për të bërë të mundur formimin e një kallëpi mistik, me të cilin identifikohet grupi dhe sipas së cilit përcaktohet fati i tij.

Së treti, nacionalizmi/etnocentrizmi i vesh karakteristikave biologjiko-historike të grupit vlerë universale. Në hierarkinë e tij aksiologjike, vlerat e grupeve të tjera vihen në një nivel inferior dhe dytësor. Ekzistencës së grupeve të tjera u njihet vetëm një status dhe vlerë instrumentale krahasuar me ato të grupit nacionalist/etnocentrist përkatës. E mira kombëtare është e mira më e madhe. Ajo duhet gjurmuar *überhaupt*, d.m.th. ajo duhet të jetë qëllimi përfundimtar i të gjitha nismave të tjera. Kështu, të gjitha nismat e tjera duhet të jenë të nënshtruara ndaj saj. Ky është themeli aksiologjik që justifikon në sytë e nacionalistëve/etnocentristëve dhunimin e grupeve të tjera. Ata e konsiderojnë këtë dhunim jo vetëm të lejueshëm kur ai është i nevojshëm për të mirën kombëtare, por madje edhe të detyrueshëm kur këto të dyja shkojnë në drejtime të kundërta. Grupi nacionalist/etnocentrist është egoist, meqenëse parapëlqen të mirën e tij qoftë edhe në kurriz të të gjithë njerëzimit.

Sado që Islami është nxitës për patriotizmin, ai nuk e miraton nacionalizmin/etnocentrizmin. Ai e dënon atë për falsitetin e tij, për pretendimet e tij, si dhe për aksiologjinë e tij të cunguar dhe reduksioniste. Islami e sheh atë si shkelës të intuitës dhe të vlerave më thelbësore të njerëzimit, si dhe të urdhëresave më të larta të Zotit. Madje, Islami e konsideron nacionalizmin/etnocentrizmin si një kërcënim për transcendencën hyjnore, sepse nën nacionalizmin/etnocentrizmin, njerëzit nuk shihen si krijesa të barabarta para Zotit, të cilat garojnë për të qenë meritore në sytë e Tij. Ata janë krijesa të pabarabarta dhe pabarazia e tyre nuk është

rrjedhojë e ndonjë veprë të tyre, por e një funksioni të të qenit të tyre krijesë. Mbi të gjitha, sipas këndvështrimit nacionalist/etnocentrist, duke e parë veten si krijesa të parapëlqyera apo të zgjedhura, të cilat zotërojnë një vlerë të lartë në qeniet e tyre (d.m.th. ontologjikisht), ato qëndrojnë para Zotit në një marrëdhënie të ndryshme nga ato të krijesave të tjera. Një zot i tillë, që i lejon vetes të qëndrojë në marrëdhënie kaq të ndryshme me krijesat e tij, nuk është Zoti transcendent i Islamit, por një qenie e njëanshme dhe e dobët që dominohet nga një dashuri irracionale dhe arbitrare për grupin e tij të parapëlqyer. Jo më kot nacionalistët/etnocentristët e konceptojnë atë si “Zoti i premtimit”, d.m.th. i shtrënguar nga premtimi i tij bërë grupit të zgjedhur, të cilit është i detyruar t’i përgjigjet pavarësisht sjelljes së të zgjedhurve të tij.

Është e vërtetë se edhe në Islam, Zoti shihet edhe si Zoti i besëlidhjes, por kjo besëlidhje është e hapur dhe në të ftohen të gjithë njerëzit të marrin pjesë. Ajo është një besëlidhje e lirë, e hapur, dydrejtimëshe, në të cilën njeriu i shërben Zotit duke i qëndruar besnik Atij dhe Zoti u jep shpërblimin njerëzve sipas meritës së secilit. Nacionalizmi/etnocentrizmi e redukton Zotin e besëlidhjes në Zotin e premtimit e në këtë mënyrë shkatërron transcendencën e Tij.

## 6. NACIONALIZMI/ETNOCENTRIZMI NË HISTORI

Nacionalizmi/etnocentrizmi ishte mbizotërues në jetën e arabëve para ardhjes së Islamit dhe ai është quajtur “*asabijet el-xhahilijeh*”. Ai e ngrinte fisin mbi humanizmin, e përqendronte të gjithë veprimtarinë poetike të kohës mbi



madhësitinë e fisit dhe kërkonte shfrytëzimin e të gjitha mundësive për dobi të fisit. Gjatë këtij procesi, lejohej mësymja ndaj fiseve të tjera, plaçkitja e të mirave të tyre dhe vrasja e anëtarëve të pafajshëm të fisit tjetër thjesht për faktin se ata i përkisnin një tjetër fisi. Në mënyrë që të çrrënjoste këtë të ligë, Islami e shfuqizoi konceptin e fisit si formë e organizimit shoqëror dhe ndërtoi një ymet mbi bazat e themelit të një humanizmi të gjerë përtej fisit. Pikërisht arabëve do t'u drejtohej Profeti (p.q.m.t.) në haxhin e lamtumirës duke u thënë: “Dëgjomëni me vëmendje, o njerëz. Zoti ju ka bërë të gjithëve pasardhës të Ademit, ndërsa Ademin e krijoi nga balta. Arabi nuk ka përparësi ndaj joarabit, as i ziu ndaj të bardhit. Përparësia është vetëm në përkushtim.”

Më vonë, në historinë islame (shekulli i parë i kalifatit Abasit, nga viti 150/775 e.s.), e njëjta sëmundje u shfaq këtë herë nën emërtimin “shubijet” (fraksionizëm). Por ymeti mysliman e luftoi atë dhe në mënyrë të suksesshme e çrrënjosi. Në kohët moderne, si pasojë e kolonializmit, e njëjta dukuri ka gjetur vend mes myslimanëve, këtë herë nën emrin “kavmijet” ose nacionalizëm. Fatmirësisht, nacionalizmi nuk ka zënë vend në mesin e masave myslimane, të cilët kanë mbetur të ndërgjegjshme për një identitet të vetëm, atë islam, që nga Atlantiku deri në Paqësor. Termi “kavmijet” është përvetësuar nga shtresat e perëndimorizuara në shoqërinë myslimane, të cilat janë përgatitur nga kolonizatorët të mbajnë frerët e pushtetit pas largimit të tyre dhe të përjetësojnë fragmentarizmin e ymetit mysliman në fraksione në luftë të përhershme me njëra-tjetrën. Në mënyrë të ngjashme si *shubijeti* i historisë së hershme myslimane,

*kavmijetit* (nacionalizmit) të sotëm i mungon mendimi, por kjo nuk e bën atë më pak të rrezikshëm se shfaqja e hershme e kësaj dukurie. Përkundrazi, nacionalizmi i sotëm është më i rrezikshëm se ai i shfaqur në shekullin e parë të Islamit. Ai kërkon t'ia bashkëngjisë veten civilizimit islam, ndaj të cilit nuk ka dhënë asnjë kontribut. Ashtu sikurse *shubijeti* ishte thjesht një kamuflazh për dukurinë e quajtur *zindikah* (shtirja e jomyslimanëve si myslimanë), po ashtu edhe *kavmijeti* përkrahet nga forcat antiarabe dhe antiislame në botën myslimane, të cilat kërkojnë ndarjen e ymetit në unitete etnike, gjuhësore e gjeografike që nuk janë të pranuar nga Islami. *Kavmijeti* është armiku i përbetuar i vëllazërisë islame, apo i unitetit të botës nën mbrojtjen e Islamit. Pa dyshim, lufta e *kavmijetit* ndaj ymetit do të jetë “lufta e shekullit”.

Nacionalizmi/etnocentrizmi ngrihet mbi një aksiologji relative. Shkalla e vlerave si dhe e vlerave të larta në hierarki shihen si normative vetëm për anëtarët e grupit. Të tjerët mund të jenë objektet apo instrumentet e tij, por asnjëherë qëllimi i tij përfundimtar, që mund të jetë vetë grupi. Kjo është arsyeja përse Zoti i nacionalizmit nuk mund ta arrijë njerëzimin me dashuri a mëshirë, por me hakmarrje e shfajësim për grupin etnik. Feja etnocentriste është barbare dhe si e tillë, ajo vështirë se mund të ketë karakter misionar dhe përpiket gjithnjë ta përmbajë veten e saj brenda grupit etnik e ta çlirojë njerëzimin nga detyrimi për t'iu përmbajtur urdhëresave të Zotit. Po ashtu, edhe nacionalizmi përpiket ta mbyllë vetveten duke e vendosur atë në një tempull a tokë të shenjtë, apo në ndonjë copë dheu që ai e ka shkëputur nga toka, duke e gardhuar veten e tij kundrejt njerëzimit përmes

ligjeve të rrepta të emigrimit dhe të nënshtetësisë. Nacionalizmi/etnocentrizmi nuk arrin ta kuptojë se çdo nëngrup brenda grupit të madh ka më shumë të drejtë të pretendojë ndarje dhe ekskluzivizëm sesa vetë grupi i madh, në të cilin këto nëngrupe bëjnë pjesë. Sepse sa më i vogël dhe i kufizuar të jetë nëngrupi, aq më i qartë dhe i saktë është vetëpërcaktimi i tij dhe aq më e fortë është *asabijeti* (lidhja e përbashkët) ndërmjet anëtarëve të tij. Nacionalizmi/etnocentrizmi nuk arrin të kuptojë se ai e ka dënuar vetveten në fragmentarizim të pafund në nëngrupe gjithnjë e më të vogla, një fat ky që ai mund t'i shpëtojë vetëm duke kundërshtuar vetveten, d.m.th. duke mohuar logjikën mbi të cilën ai është ngritur. Duke e ngritur veten e tij mbi ndjenjat, nacionalizmi/etnocentrizmi gjen strehë në gjykimin arbitrar në një përvojë të pashprehshme. Nacionalizmi/etnocentrizmi nuk arrin ta kuptojë se sa pranë qëndron ai në këtë pikë me dogmatizmin e Kishës Katolike, kundërshtia ndaj së cilës i dha nacionalizëm-etnocentrizmit vulën e ligjshmërisë.

Shteti komb është një dukuri e historisë evropiane. Ai lindi si pasojë e shprehjes së nacionalizëm/etnocentrizmit. Origjina e tij gjendet në periudhën e Reformacionit Evropian. Duke abuzuar me njerëzit që kishte nën kujdestari, Kisha Katolike ishte shndërruar në një fyerje për shumë njerëz. Duke e justifikuar tiraninë dhe abuzimin e saj si në përputhje me idealin e *oikumene-s* (bashkësisë) universale, kishte ndodhur që si idealet, ashtu edhe praktikat e Kishës të urreheshin nga njerëzit. Kështu, rebelimi kundër Kishës Katolike ishte, në të vërtetë, rebelimi kundër “të huajve” që shfrytëzonin njerëzit, zhatnin pasurinë e tyre dhe e

shpenzonin atë në zbulimin e një toke të huaj (Italinë). Grumbullimi rreth një princi dhe dalja kundër Kishës Katolike shihej nga “nacionalistët” si e vetmja rrugë për “çlirim” nga zgjedha e Kishës. Në këtë mënyrë, zuri fill lëvizja nacionaliste në Evropë. Më vonë, kur në shekullin e shtatëmbëdhjetë racionalizmi dhe Rilindja Evropiane, në luftën e tyre kundër dogmatizmit të Kishës katolike, u projektuan kundër idealit të vjetër të një bashkësie universale, duke e parë këtë si një rrjedhojë të domosdoshme të racionalizmit, mendësia e Evropës pësoi ndryshim të menjëhershëm. Në rebelimin e dytë kundër universalizmit (qoftë fetar, racionalist apo shekullar), Evropa e hodhi veten rrëmbimthi drejt etnocentrizmit. Kjo lëvizje e re u njoh me emrin romantizëm. Ajo zhvilloi një epistemologji të mbështetur në ndjenjat mbi të cilat ndërtohej feja (Shlajermaher) dhe etika (Fihte, Niçe) e romantizmit. Kjo lëvizje e drejtoi racionalizmin dhe empirizmin vetëm drejt shkencave të natyrës. Mbrojtja e të drejtave të vetvetes nga grupi u bënë çështje e ditës në Evropë. Konfliktet mes grupeve u zbutën vetëm falë rivalitetit ndërmjet kombeve evropiane që dëshironin të pushtonin dhe të kolonizonin Afrikën, Azinë, Oqeaninë dhe Amerikën Latine. Megjithatë, përsëri luftërat ndërmjet kombeve evropiane nuk reshtën asnjëherë. Gjithnjë një grup i caktuar mëtonte epërsi ndaj fqinjëve të tij, ndaj kolonive të tij dhe ndaj gjithë botës. Bota myslimane mori mbi vete peshën më të madhe të veprimeve ekspansioniste evropiane. Çrregullimet e tmerrshme në të cilat gjendet bota sot janë të gjitha pasoja të drejtpërdrejta të nacionalizmit/etnocentrizmit. Madje mund të themi se bota rënkon nën

zgjedhën e tij dhe pret me padurim një ditë, kur ajo do të çlirohet nga një barrë e tillë. Sidoqoftë, nacionalizmi/etnocentrizmi po ndot edhe Botën e Tretë, ashtu siç kishin planifikuar kolonizatorët me shpresën se kjo do t'i mbante njerëzit të ndarë nga njëri-tjetri dhe në këtë mënyrë ata do vazhdojnë të jenë të dobët dhe lehtësisht të shfrytëzueshëm.

### III. VLLAZËRIA UNIVERSALE NËN LIGJIN: BOTA E YMETIT

Institucioni i tretë që kërkon të mbisundojë jetën njerëzore është bashkësia universale. Për herë të parë në histori, ajo është konceptuar tek akadianët, më pas te shtetet e Babilonisë në Mesopotami. Ndonëse këto shtete asnjëherë nuk u shtrinë përtej luginës së Tigrit, të Eufratit dhe të Sirisë. Sidoqoftë, nga udhëheqësit e tyre ato mendoheshin se shtriheshin “në të katër anët e botës”. Çdo emigrim arab për në Mesopotami apo në zonat akadiane, amorite dhe arameane kishte prirjen të refuzonte qytetin shtet në mbështetje të një shteti që të përfshinte të gjithë zonën, e cila, sipas tyre, ishte e gjithë bota e njohur. Njerëzit e zonave më të largëta konsideroheshin *de juro* qytetarë të shtetit universal semit, siç dëshmon edhe kodi i Hamurabit, ndërkohë që egjiptianët, grekët dhe romakët i shihnin banorët e tokave të largëta thjesht si të huaj dhe si njerëz që duheshin kolonizuar.

Ideali i bashkësisë universale është mësuar, po ashtu, edhe nga Jezui, biri i Maries, si një kundërhelm për etnocentrizmin hebre. I njëjti mësim është dhënë edhe nga ndjekësit e Jezuit, të cilët e morën mësimin e Jezuit dhe e nxorën jashtë kufijve të bashkësisë hebraike për të bërë të

mundur prozelitizimin e botës. Kjo ide mbeti aktive në Kishën Katolike për më shumë se njëmijepesëqind vjet, por historia e kësaj ideje u trazua për shkak të dy faktorëve që ishin kundër saj. *E para* është dështimi i zakonshëm njerëzor për të jetuar sipas idealeve të larta. *E dyta*, e veçantë kjo për Krishterimin, ishte mohimi i tërë jetës politike duke e konsideruar atë si dënim për mëkatin fillestar, medoemos e mëkatshme dhe krejtësisht e paaftë për të arritur lumturinë e vërtetë dhe shpëtimin.

Islami është pohimi i këtij parimi të lartë dhe shteti islam është trupëzimi më i lartë i këtij ideali. Islami ofron bashkësinë universale si baza mbi të cilën duhet ngritur shoqëria njerëzore, në vend të kombit, njerëzve apo grupit etnik. Ky nuk është ymeti i myslimanëve apo bashkësia e myslimanëve, e cila përbën vetëm një segment të pjesës përbërëse të shtetit islam. Në kushtetutën e parë të shkruar, e cila u dha nga Profeti në shtetin e ri islam në Medine, ymeti mysliman përbënte një bashkësi, ymeti hebre një tjetër. Më vonë, ymeti i të krishterëve, i zoroastrianëve, i hindusve, i budistëve iu bashkuan shtetit islam. Shteti islam në vetvete ishte një ymet i një rendi tjetër, një ymet botëror në shtrirje e sipër, i përcaktuar për të përfshirë mundësisht të gjithë popullsinë botërore si pjesëtarë të tij. Bashkësitë që përbëjnë ymetin botëror duhet të jetojnë në paqe. Çdo ymet duhet ta rregullojë jetën e tij sipas fesë që ka përqafuar, ai duhet të ketë institucionet dhe ligjet e tij, si dhe fuqinë për të aktivizuar të parin dhe për të zbatuar të dytin. Shteti islam i garanton këto të drejta me sheriatin e tij, apo ndryshe me ligjin dhe kushtetutën e dhënë nga Zoti. Brenda ymetit botëror çdokush

është i lirë të bindë dhe të bindet për të vërtetën. Urdhri hyjnor “nuk ka dhunë në fe” (Kuran 2:256) duhet të udhëheqë marrëdhëniet si mes myslimanëve, ashtu edhe mes jomyslimanëve.

Ymeti botëror i islamit është një ideal i ri dhe i ndryshëm nga ai që ekziston në ditët tona. Nevoja për të është e vazhdueshme. Ai është një shoqëri pluraliste, universale, në të cilën të gjitha qeniet njerëzore janë pjesëtarë përmes lindjes, si dhe pjesëtarë të një ymeti fetar falë anëtarësisë së tyre në një fe të caktuar. Pluralizmi i tij nuk mbështetet në mirësjellje apo në traktate të ndryshme që mund të mohohen sipas dëshirave të politikanëve, por mbi ligje që asnjë autoritet tokësor nuk mund t'i shfuqizojë. Mbi të gjitha, ai nuk është një pluralizëm rreth çështjeve të parëndësishme, siç mund ta hasim sot në Londër apo në Nju Jork. Ai është një pluralizëm ligji, një ide kjo ende e pashkelur në Perëndim. Përveç shariatit, ligjet e të cilit drejtojnë jetën e qytetarëve myslimanë dhe administrohen në gjykatat myslimane, shteti islam njej, gjithashtu, edhe ligjin rabinik, të krishterë, zoroastrian, hindus dhe budist. Kur juridiksioni i këtyre gjykatave shkelet, siç ndodh kur në gjyq paraqiten ithtarë të feve të ndryshme, gjykatat i pajtojnë vendimet e tyre së bashku për të mirën e ithtarëve të tyre dhe të ymetit botëror, anëtarë të të cilit ata janë. Vetëm në çështje lufte dhe paqeje që prekin ymetin botëror në tërësi, shteti islam merr te drejtën të jetë i vetmi gjykatës.

Shteti islam, pra, është një shtet botëror, me një ushtri të gatshme që të zbrapsë një agresion si dhe të parandalojë luftën midis ymeteve të ndryshme që përbëjnë shtetin islam.

Kjo është një *pax islamica* ku një person identifikohet me atë që ai pëlqen më shumë: fenë, ideologjinë, ligjin dhe jo me anëtarësinë e tij në një fis të caktuar. Ky organizim i ngjan Organizatës së Kombeve të Bashkuara, por me efektivitet e aftësi të vërteta për të ruajtur paqen, për të respektuar e treguar kujdes për identitetin shpirtëror të anëtarëve të tij. Ai është shprehja e humanizmit islam. Arsyeja e ekzistencës së ymetit, së bashku me qeverisjen dhe institucionet e tij, nuk ka për qëllim thjesht të zbusë prirjet e liga njerëzore. Të kufizosh prejardhjen dhe qëllimin e organizimit politik thjesht në ruajtjen e individit nga ajo që quhet “*bellum omnium contra omnes*”, parime këto të mendimit politik liberal në Perëndim, e prish dhe e cungon idenë e shtetit. Edhe nëse kjo është e vërtetë, një paragjykim i tillë ndaj shtetit e ul vlerën e tij nga ajo e kushtit të domosdoshëm paraparak. Një kuptim i tillë është pozicioni doktrinar i Krishterimit, d.m.th. se njeriu është një krijesë e rënë, thelbësisht e dëmtuar nga “mëkati fillestar”, e në këtë mënyrë ai gjendet i zënë në një kurth, prej të cilit nuk mund të çlirohet. Ky këndvështrim është pikënisja e sotereologjisë së krishterë. Ajo nuk gjen vend në Islam, ku njeriu shihet si i pafajshëm, i krijuar në formën më të mirë, më të lartë se të engjëjve, dhe i ngarkuar (*mukel'lef*) me një detyrë me domethënie kozmike, siç është përmbushja e vullnetit të Zotit në tokë, realizimi i absolutes në histori. Për këtë qëllim, Zoti e ka bërë të gjithë krijimin të nënshtuar ndaj njeriut dhe e ka krijuar njeriun të aftë për të vepruar në liri. Sistemi i shkakësisë që gjendet në krijim, që mbahet dhe është i renditur prej Zotit, mund të thyhet vetëm nga njeriu, të cilit i është dhënë mundësia për të ndërhyrë te ngjarjet dhe

ta shndërrojë krijimin sipas modelit hyjnor që Zoti ka urdhëruar dhe shpallur në zbulesë. Ky është kuptimi i mëkëmbësisë së njeriut, i bartjes së amanetit dhe i zbatimit të tij në kohë-hapësirë.

Nëse njeriu synon të ndjekë këtë qëllim dhe ta aktualizojë atë, ai e ka medoemos të nevojshme ekzistencën e shtetit. Duke qenë i orientuar më shumë drejt një etike pune sesa një etike besimi apo qëllimesh, Islami kërkon dhe merr për të mirëqenë ekzistencën e një rendi shoqëror, sepse vetëm brenda tij njeriu është i aftë të përmbushë urdhëresat e Zotit. Këto të fundit, duke qenë të gjitha me karakter shoqëror ose “ymetik”, bëjnë që shoqëria, institucionet e saj dhe krejt rrjeti i marrëdhënieve shoqërore në të cilat përfshihet njeriu, të jenë të domosdoshme. Për më tepër, shteti në Islam shihet si qendra e aktivitetit “ymetik”. Janë liderët dhe njerëzit karizmatikë ata që mobilizojnë dhe organizojnë energjitë njerëzore, gjë e cila bën të mundur që energjitë e organizuara të ymetit të drejtohen në mënyrë të efektshme drejt qëllimit përfundimtar. Marshimi progresiv i njerëzimit drejt qëllimit të mëkëmbësisë (*hilafetit*) është i vetmi kriter legjitim për të përcaktuar vlerën. Ai përlligj shtetin dhe të gjitha institucionet e tij, si dhe vendos mbi shpatullat e shtetit edhe një përgjegjësi të madhe, përgjegjësinë për të përmbushur apo jo urdhëresat hyjnore, si edhe urdhëresat e Gjyqit Përfundimtar, ku çdo person, udhëheqës apo i udhëhequr, do të marrë saktësisht atë që ai apo ajo ka merituar, e mirë apo e keqe qoftë.

#### **Referenca**

[1] *Kuran* 4:1; 30:21; 16:72.

## **SHTETI KOMB DHE RENDI SHOQËRORË NË JUDAIZËM**

*SEYMOUR SIEGEL*

(Ralph Simon profesor i etikës dhe teologjisë në “The Jewish Theological Seminary of America”)

Në ceremoninë e mbajtur në Shtëpinë e Bardhë, e cila shënjoji nënshkrimin e marrëveshjes së Kemp Dejvidit, të pranishmit, presidenti Xhimi Karter (i krishterë), Enver Sadati (mysliman) dhe Menahem Begin (hebre), cituan të gjithë të njëjtin verset. Ata përmendën tërthorazi fjalët e pavdekshme të profetit hebre që parashikoi një ditë ku njerëzit do t'i farkëtojnë shpatat e tyre duke i kthyer në plugje dhe heshtat e tyre në drapinj.[1]

Vizioni i vëllazërisë universale dhe i paqes ndërkombëtare, kaq mirë i shprehur nga profeti, është pjesë e trashëgimisë së të gjitha feve të mëdha monoteiste. Ata që shprehin besimin e tyre në të qenit bij të një Zoti të vetëm, shprehin gjithashtu edhe besimin në vëllazërinë njerëzore. Mosmarrëveshjet, urrejtja dhe lufta nuk mund të jenë në harmoni me vullnetin e Atit tonë.

Tradita judaike përmban fjalë me një urtësi të thellë për të shpjeguar dhe zgjidhur gjendjen e ditëve tona, veçanërisht në lidhje me subjektin e shqyrtimit tonë. Në Judaizëm gjenden një sërë antinomesh që përbëjnë teksturën e këndvështrimit judaik lidhur me rolin e kombeve dhe perspektivën e bashkimit të tyre.

Të gjithë njerëzit janë krijuar sipas imazhit të Zotit. Ata të gjithë kanë të përbashkët të njëjtën trashëgimi. Megjithatë jo vetëm njëshmëria e njerëzimit, por edhe veçantia e tij përbëjnë dëshmi për madhësitin e Zotit.

Rabinët e Talmudit, duke reflektuar drojën e tyre para pranisë së Krijuesit, kanë thënë: “Njerëzit janë si një shumësi monedhash, por të dala nga e njëjta stampë. Ata janë të gjithë të njëjtë. Mbreti i Mbretërve (Zoti) i ka stampuar të gjithë njerëzit sipas stampës (formës) së Adamit. Megjithëkëtë, asnjë njeri nuk mund të thuhet se është krejtësisht identik me dikë tjetër.”[2]

Prejardhja e njëjtë e qenieve njerëzore lartëson madhësitin e unitetit njerëzor, ndërsa ndryshueshmëria njerëzore dëshmon urtësinë hyjnore.

Ky parim nuk i referohet vetëm pafundësisë së talenteve dhe të përvojave njerëzore, por ajo, gjithashtu, parashtrohet edhe ekzistencën e llojeve të ndryshme të njerëzve. “Kur shohim një njeri, ne gjithnjë hasim një bashkësi që ngrihet pas tij.” (J. Pederson) Në konceptin izraelit, asnjë qenie njerëzore nuk mund të ekzistojë nëse nuk është anëtar i një *am*-i, një populli. Fjala “shalom” do të thotë “tërësi”. Ajo nënkupton zhvillimin e lirë dhe pa pengesa të shpirtit. “Shpirti mund të zgjerohet vetëm në ndërthurje me shpirtat e tjerë.”[3]

Përveç familjes, tërësia që ka ndikimin më të madh është ajo që përfshihet në termin “popull”. Kjo është një lidhje që shtrihet në kohë. Çdo popull ka botën e tij.

Prania e këtyre veçorive të domosdoshme në jetën njerëzore shkakton tensione të pashmangshme. Gjendja më e efektshme e jetës së përbashkët është ajo e *berith*-it (besëlidhjes).[4] Besëlidhja është një ujudi e ndërsjellë ku dy ose më shumë qenie njerëzore pranojnë të ndajnë së bashku disa aspekte të ekzistencës së përbashkët njerëzore. Ata lidhen nga premtimi për të respektuar kufijtë dhe për të punuar së bashku sa herë të jetë nevoja. “*Berith*” do të thotë të themelosh bashkësi të pjesshme dhe jo shkrirje të tyre.

Pra antinomia e parë është kjo: *njeriu është i veçantë dhe universal në të njëjtën kohë*. Vizioni për një botë paqësore nuk është ai i një bote të njëjtë në gjithçka apo ai i humbjes së identitetit kombëtar. Kombet duhet të jetojnë së bashku në paqe, por kjo nuk do të thotë se ato duhet të bashkëjetojnë si një turmë gjigante pa dallime mes njëri-tjetrit. Është besëlidhja dhe jo përzjerja apo shkrirja ajo që përbën *desideratum*-in. “*Këmbët e një njeriu duhet të jenë të rrënjosura fuqishëm në kombin e tij, por sytë e tij duhet të vështrojnë në të mbarë botën*.” (George Santayana)

Antinomia e dytë pohon se: *krijimi i shteteve-komb është një pasojë e së ligës, por megjithatë, jeta nuk mund të zhvillohet pa formimin e një organizmi sado të vogël politik*.

Nëse njeriu do të kish qenë i pamëkatë, nuk do kishte lindur nevoja për formimin e shtetit-komb. Njerëzit do të kishin jetuar sa bashku në harmoni, duke iu bindur urdhrave të Zotit dhe duke respektuar kufijtë dhe të drejtat e njëri-

tjetrit. Në gjendjen ideale, siç e ka shprehur edhe Buber-i,[5] Zoti është Mbreti; për këtë arsye ekzistenca e udhëheqësve tokësorë bëhet e panevojshme. Por njerëzit janë mëkatarë, kështu që forca shtrënguese e sistemit qeverisës bëhet e domosdoshme.

Në teologjinë biblike, historia e treguar në librin e parë të Samuelit lidhur me fillimin e sistemit të mbretërisë në Izrael pasqyron këto dy aspekte të kundërta të autoritetit politik.

Izraelitët në atë kohë udhëhiqeshin nga gjyqtarët dhe profetët. Ata nuk kishin një strukturë të qëndrueshme politike. Pleqtë shkuan te profeti Samuel dhe i thanë: "...cakto mbi ne një mbret që të na qeverisë ashtu siç ndodh në të gjitha kombet." (1 Samuel 8:5) Samueli e pa këtë kërkesë si një rebelim ndaj sundimit hyjnor. Atij iu tha nga Zoti: "Dëgjo zërin e popullit për të gjitha ato që të thotë, sepse ata nuk të kanë hedhur poshtë ty, po më kanë hedhur poshtë mua, me qëllim që unë të mos mbretëroj mbi ta" (po aty, v. 8). Samueli e pranoi këshillën hyjnore dhe i paralajmëroi njerëzit e tij se detyrimi për ngritjen e një strukture të autoritetit politik do t'u kushtonte atyre shumë shtrenjtë për shkak të dorëzimit të lirisë së tyre në duart e udhëheqësve. Izraelitët këmbëngulën në emërimin e një mbreti; paçka pasojave negative që përmbante një veprim i tillë, për ta, caktimi ishte i domosdoshëm dhe kishte si qëllim ruajtjen e njerëzve nga pushtuesit filistin.

Në këtë ngjarje shohim të shpallur filozofinë politike të shtetit-komb. Shteti është i domosdoshëm, përndryshe kërcënimi ndaj çrregullimeve të brendshme dhe paaftësia për

t'u mbrojtur nga sulmet e jashtme do të tronditnin popullin. Gjithsesi, nevoja për shtetin-komb sjell në fuqi grupe të caktuara njerëzish mbi të tjerët. Zotërimi i pushtetit nga një grup i caktuar njerëzish brenda shtetit-komb përballet me tundimin e vazhdueshëm për të rritur fuqinë e tyre në dëm të banorëve të tjerë të popullsisë. Shteti-komb është një mbrojtje kundër mëkatit, por njëkohësisht edhe një mjet për mëkatin. "Lutu për mirëqenien e udhëheqësve, - këshillojnë rabinët e Talmudit, - sepse po të mos ekzistonte frika nga udhëheqësit, njerëzit do të gëlltisinin njëri-tjetrin të gjallë".

Gjatë përpunimit të kësaj situatë paradoksale të shtetit-komb, dijetarët e fesë kanë një rol i cili, po ashtu, është i mbushur me dykuptimësi. U takon institucioneve fetare të sigurojnë bazën e përbashkët që përbën thelbin e mirëqenies së shtetit. Ata janë rojtarët e mitit historik që pasuron kulturën e bashkësisë. Ata shpallin të "vërtetat që shihen si të vetëkuptueshme" dhe të cilat udhëheqin jetën e bashkësisë. Funkcioni priftëror i feve është jetësor për mirëqenien e bashkësisë. I së njëjtës rëndësi, ose përafërsisht i tillë, është edhe roli i ligjëruesve për Zotin, të cilët kanë për detyrë të paralajmërojnë kundër pretendimeve të pashmangshme të udhëheqësve politikë për të zgjeruar në mënyrë të paligjshme fuqinë e tyre, si dhe për të zhvatur pa të drejtë popullin. Është detyra e profetëve t'i qortojnë udhëheqësit politikë që i identifikojnë interesat e tyre vetjake me ato universale. Rreziku më i madh del në pah kur struktura politike bëhet totalitare duke i detyruar njerëzit t'i binden në mënyrë të pakushtëzuar autoritetit shtetëror. Autoritetet shtetërore nuk mund të pretendojnë për veten e tyre drejtësi dhe vërtetësi

absolute, sepse shteti i tyre është thjesht një lëshim, ose e keqja më e vogël, që ka ardhur si pasojë e mëkatshmerisë njerëzore. Ky konceptim i hap rrugë një pohimi paradoksal, sipas së cilit një shtet shekullar, ligjet e të cilit janë relative, të hapura ndaj kompromisit dhe ndryshimit, është më “fetar” se një shtet “fetar”. Në një sistem politik ku linjat e veprimit të qeverisë shihen si rrjedhim i urdhërimeve hyjnore, nuk ka vend për rregullime të politikave qeveritare për t’u ardhur në përputhje realiteteve të reja që mund të formohen. Ky sistem është, gjithashtu, një ftesë e hapur për tirani dhe shtypje të oponencës, për arsye se disidentët, në këtë rast, shihen si rebelë jo vetëm kundër njeriut, por edhe kundër Zotit. Profetët e Izraelit, të cilët kanë kritikuar sjelljen e pamëshirshme të mbretërve, paraqesin kritikën e fesë ndaj pretendimeve të fuqive politike.

Për këtë arsye, antinomia e dytë e filozofisë politike judaike njeh jo vetëm domosdoshmërinë e shtetit-komb, por edhe rrezikshmërinë e tij. Është një prej detyrave të saj që ajo t’u përkujtojë vazhdimisht atyre që mbajnë pushtetin, qoftë ky politik, ekonomik, apo “fetar”, se udhëheqja e tyre kundrejt qytetarëve të tjerë është dhe duhet të jetë e kufizuar. Vetëm Zoti mund të pretendojë besnikëri absolute prej krijesave të Tij. Të gjitha institucionet e tjera njerëzore janë të pajisura me një autoritet të përkohshëm dhe rrezikshmëria e tyre e skajshme shfaqet atëherë kur ata i identifikojnë linjat e tyre të veprimit me të mirën universale.

Antinomia e tretë mund të formulohet në këtë mënyrë: *vëllazëria e njerëzimit është një qëllim kryesor dhe një aspiratë e thellë, por zbatimi i parakohshëm i saj mund të shndërrohet në një faktor shkatërrimtar për njeriun.*

Vizioni për një vëllazëri dhe unitet të të gjithë njerëzve ndez imagjinatën dhe frymëzon shpirtrat. Ky ka qenë qëllimi i shenjtoreve dhe i politikanëve duke nisur që nga koha e Aleksandrit të Madh. Kjo vjen pasi çdo njeri priret t’i perceptojë interesat e tij vetjake si interesa universale. Për këtë arsye, çdo përpjekje për unitet që nuk merr parasysht pretendimet vetjake të atyre që janë në pushtet mund të kthehet në një pikëllim. Nëse këto nevojat nuk merren parasysht, uniteti i dëshiruar përfundon në një veprim që shtyp kundërshtitë dhe shton mjerimin njerëzor. *Pax romana* e kohëve të lashta dhe përpjekja e Krishterimit mesjetar janë shembuj të rrugëve të rrezikshme, përmes së cilave një qëllim madhështor mund të zvetënohet nga pretendimet egoiste. Ana tjetër e medaljes është besimi naiv se vetëm përmes vullnetit të mirë mund të arrihet të frenohen dëshirat e njerëzve për të gllabëruar fqinjët e tyre. Utopistëve të çdo lloji u duhet kujtuar se krijimi i një shoqërie të përsosur nuk është i mundur të realizohet brenda fluksit të kohë-hapësirës. Për këtë arsye, është e nevojshme që të merren masa kundër agresionit dhe dëshirës për ekspansion të fqinjëve. Ekuilibri midis fuqisë dhe terrorit fatkeqësisht duket se është garancia më e mirë për paqe dhe harmoni. Pa dyshim që edhe përjashtimet ekzistojnë. Këto janë pjesë të natyrës së besëlidhjes, e cila lind si pasojë e interesave të ndërsjella vetjake dhe e moralit të mirëfilltë. Por edhe këto marrëveshje nuk janë absolute, ato mund të degjenerohen dhe të ndryshohen rrënjësisht me kalimin e kohës. Sërish përballemi me një tjetër paradoks: ne mund të ruajmë paqen vetëm duke qenë të gatshëm për luftë.



Shpjegimi i mrekullueshëm i historisë së kullës së Babelit, rrëfyer në librin e Zanafillës, bërë nga Reinhold Niebuhr-i, ilustron në mënyrë të qartë antinominë dhe tragjedinë e qëllimeve të mira që shpesh përfundojnë në tragjedi.

Niebuhr nxjerr në pah [6] se shpirti njerëzor ka prirjen ta shtyjë njeriun drejt kërkimit të së mirës universale dhe të përhershme. “Ai nuk është i kënaqur me të qenit thjesht një njeri amerikan apo kinez. Ai dëshiron mbi të gjitha të jetë njeri”. Për këtë arsye, ai përpiqet të ndërtojë tempuj shpirtërorë apo qeveritarë që do të bëjnë të mundur tejkalimin e partikularitetit njerëzor. Kjo është një sipërmarrje e domosdoshme njerëzore. Sidoqoftë, fatkeqësisht, këto kulla shpirtërore që përpiqen me kaq përkushtim të tejkalojnë kufizimet njerëzore, në mënyrë të pashmangshme kthehen në kulla të Babelit që “mëtojnë të arrijnë më lart se gjatësia e tyre dhe pohojnë për veten një absolutizëm që ato nuk mund ta zotërojnë”. Një shembull i qëlluar, që ilustron vlefshmërinë e këndvështrimit të Niebuhr-it, janë korrupsionet dhe arritjet e Organizatës së Kombeve të Bashkuara. Kjo organizatë, e cila përpiqet të shprehë aspiratat universale të njerëzimit dhe të sjellë paqe në një botë ndërluftuese, pa dyshim që ka arritur, gjatë historisë së saj, disa rezultate të vyera. Por është e qartë se OKB-ja, së paku në kohët tona, paraqet interesin e fuqive mbizotëruese ose të shumicës numerike. Ajo nuk paraqet njeriun universal, madje bëhet e rrezikshme kur përpiqet ta bëjë një gjë të tillë. Na mbetet vetëm të përfytyrojmë se çfarë mjerimi do të pasonte nëse Organizatës së Kombeve të Bashkuara do t'i jepej më shumë fuqi se ç'zotëron tani. Kulla

është e gjatë; ajo pretendon të arrijë me lart nga sa i lejon gjatësia e saj dhe përfundimi i pashmangshëm është çoroditja, konflikti dhe ligësia.

Kombet duhet të orvaten për të arritur unitet të pjesshëm. Kjo paraqitet më së miri në atë që ne e quajtmë “besëlidhje”. Sidoqoftë, në një botë të pashlyer nga mëkati si kjo e jona, arritjet mund të jenë vetëm të pjesshme. Ato as nuk duhen nënvlerësuar, as nuk duhen mbivlerësuar. Utopizmi, i cili është një idealizëm pa realizëm, është edhe pashmangshmërisht zhgënjyes, edhe shkatërrimtar ndonëse përmes tij mund të arrihen disa të mira të pjesshme.

Pra, antinomia ishte kjo: njeriu duhet të ëndërrojë për një harmoni universale. Kjo ëndërr duhet ta nxisë atë drejt përmirësimit të shtetit anarkik, në të cilin gjendemi sot. Sidoqoftë, feja biblike i përkujton njeriut se në ndërlikueshmëritë dhe në dykuptimësitë e historisë bashkëkohore, nevojitet të gjenden njëkohësisht një ndjesi e thellë e shtyrjes përpara të çështjes së vëllazërisë së njerëzimit dhe një inteligjencë universale që të bëjë të mundur njohjen e kufizimeve njerëzore.

Ky arsyetim na dërgon drejt antinomisë së fundit. *Në besimin judaik, uniteti i njerëzimit do të ndodhë vetëm në fundin e kohërave, ku prirjet djallëzore të njeriut do të shuhen dhe natyra e tij do të ripërtërihet.* Kjo kohë i përket së ardhmes në fundin e kohërave (*akharait hajamim*), por ajo gjendet gjithnjë me ne. Çdo çast, siç shprehet dhe Buber-i, duhet të ketë një grimë mesianizmi brenda tij. Shpatat, herë pas here, do të kthehen në plugje, por në kohën historike jo të gjitha shpatat mund të kthehen në vegla të dobishme. Ajo që duhet

të shmangim me çdo kusht janë dy dukuri të rrezikshme: nga njëra anë utopizmi, i cili beson se konsumimi i historisë mund të arrihet vetëm duke u bazuar mbi fuqinë njerëzore, dhe nga ana tjetër cinizmi, i cili pohon se ne jemi të pafuqishëm për të përmirësuar ligësitë që flenë në shpirtrat tanë. Traditat fetare na pajisin me vizionin e vëllazërisë njerëzore. Ato duhet të përpiqen ta bëjnë sa më të afërt realizimin e kësaj dëshire. Herë pas herë ne arrijmë ta shijojmë atë se si mund të jetë jeta ideale njerëzore. Sidoqoftë, së paku në mendimin judaik, ne e kemi të pamundur realizimin e saj deri në ardhjen e Mesisë.

Në ndërgjegjen judaike gjendet një ide fikse: ideja e ekzilit. Bota është në ekzil. Në misticizmin judaik, madje, edhe vetë Zoti është në ekzil [7]. Sidoqoftë, ndonëse në ekzil, ne e kujtojmë premtimin dhe përpiqemi brenda kufizimeve tona të arrijmë aq sa mund të arrihet në këtë botë.

Për ta përmbledhur, mund të themi se traditat fetare që ne përfaqësojmë në këtë takim mund t'i shërbejnë, ndonëse në mënyrë të kufizuar, qëllimeve të dobishme në luftën për tejkalimin e të ligave të nacionalizmit dhe në nxitjen e bashkëpunimit dhe të vëllazërisë ndërkombëtare.

*Pikë së pari*, kjo arrihet duke këmbëngulur që ëndrra për unitet njerëzor të jetë pjesë e veprimeve tona, çka nënkupton detyrën për të mos e pranuar si të përhershme gjendjen në të cilën ndodhemi. Besimtarët duhet të jenë të huaj që nuk zënë vend lehtë. Nuk duhet të kënaqen asnjëherë me arritjet e bëra, por duhet të përpiqen gjithnjë për më shumë bashkëpunim.

*Së dyti*, ato duhet t'u përkujtojnë vazhdimisht pushtetarëve se cilatdo qofshin ndarjet e ligjshme brenda njerëzimit, përsëri, brenda qenieve njerëzore gjendet një prirje për unitet që i ka rrënjët në konceptin e atësisë së Zotit. Kjo do të thotë se ndonëse në botë hasen konflikte të pashmangshme, përsëri armiqve tanë u është dhuruar të qenit sipas imazhit të Zotit. Ata duhen respektuar, madje, edhe në vetëmbrojtjen tonë ndaj sulmeve të tyre. Kjo duhet të çojë në përpjekjen tonë të dyfishtë, që është: tejkalimi i dallimeve dhe realizimi i besëlidhjes.

Grupet fetare duhet t'i ndihmojnë të gjitha lëvizjet që luftojnë përpjekjet për t'i niveluar njerëzit në një masë, si dhe të nxisin si anën e veçantë, ashtu edhe atë universale të jetës njerëzore. Dallueshmëria e grupit, që përbën cilësinë e nevojshme për realizimin e plotë të individualitetit njerëzor, shpesh kërkon që grupi të arrijë pavarësinë kombëtare në mënyrë që të mos pushtohet nga shumica ose forcat armiqësore. Arsyeja e vetme reale për ruajtjen e sovraniteteve kombëtare është se ato janë të domosdoshme për ruajtjen e shpirtrave të njerëzve. Ato janë, po ashtu, të domosdoshme kur gjenden sovranitete konkurruese, të cilat kërkojnë shkatërrimin dhe dobësimin e njerëzve. Fetë shpesh janë shfaqur si të padobishme, sepse ato nuk janë treguar realiste. Etika është e padobishme nëse dështon në njohjen e faktorëve që veprojnë brenda një situatë drejt së cilës po drejtohet bashkësia e besimtarëve. Ne jemi duke u përpjekur për ta bërë botën sa më të mirë e jo një vend ideal imagjinar. Në botën reale hasen armiqësia, agresioni dhe përpjekje të rreme për universalizëm të cilat, në realitet, synojnë të gllabërojnë grupe

që janë më të vogla në numër dhe të pafuqishme për t'u mbrojtur. Marrëveshjet janë të nevojshme për të minimizuar dëmin, por ato sigurojnë vetëm një drejtësi mesatare për ata që dëshirojnë të jetojnë një jetë produktive.

Feja duhet të na kujtojë se jemi njerëz e jo zota, se jemi të kufizuar në arritje, ndonëse të pakufizuar në pretendime. Ne jemi të lidhur nga kufizimet, por jo të paralizuar prej tyre. Në këtë gjendje hasim sipërmarrje të shpirtit njerëzor që shërbejnë për t'i ndihmuar njerëzit që tejkalojnë kufizimet e tyre kombëtare dhe për t'u shoqëruar me njerëz të tjerë. Veprimtaritë shkencore për mbrojtjen kundër ndotjes së atmosferës janë disa prej aktiviteteve njerëzore, për të cilat njerëzit bashkëveprojnë jo si rusë apo amerikanë, por si pjesëtarë të gjinisë njerëzore. Sa më shumë të shpeshohen këto kontakte, aq më pak e mundur është që nacionalizmi të bëhet pengesë për arritjet e vëllazërisë njerëzore. Nëse njerëzit janë të aftë të ndërtojnë besëlidhje për të krijuar muzikë apo për të fluturuar në Hënë, atëherë është më e mundur që ata të ndërtojnë besëlidhje të cilat, ndonëse në mënyrë mesatare, do të jetë të afta të tejkalojnë kombin, kombësinë apo racën, për të themeluar marrëdhënie që ndonëse nuk do t'i zhdukën dallueshmëritë historike të grupeve etnike, do të sjellin miqësi dhe bashkëpunim, një marrëdhënie kjo e simbolizuar nga fjala besëlidhje ose "*berith*".

Kjo që sapo thamë në lidhje me rolin e fesë u shkon për shtat veçanërisht feve monoteiste: Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit. Në to adhurohet i njëjti Zot, nderohen të njëjta figura historike dhe mëtohet e njëjta zbulësë. Këto grupe

duhet të marrin timonin në nxitjen e vëllazërisë njerëzore që pret të përmbushet.

Disa mund të jenë zhgënjyer nga fakti se ne nuk mund të premtojmë tejkalimin e të gjitha agonive njerëzore në botën tonë. Është pjesë e madhështisë së fesë sonë, e cila na thërret që ta mundim të ligën hap pas hapi dhe t'i mbështetemi fuqimisht Zotit të vetëm për të arritur fitoren përfundimtare.

#### Referenca

- [1] Isaiah 2:4. Ky vizion i referohet, Ditëve të fundit, "*Akharit Hajamim*". Ky verset është, gjithashtu, edhe një vizion eskatologjik.
- [2] Talmud, Mishna Sanhedrin 4:3. Konteksti i këtij citimi është një paralajmërim për dëshmitarët, veçanërisht ata të çështjeve të mëdha, që të jenë të sinqertë dhe të saktë në dëshmitë e tyre. Nëse bëhen shkak për vdekjen e një njeriu, ata bëhen përgjegjës për vdekjen e një qenieje unike njerëzore, e cila nuk do të përsëritet asnjëherë.
- [3] Diskutimi i bërë nga, J. Pederson në "Israel", vëll. II, f. 84 e më tej, është i mprehtë dhe për aq sa unë njoh, përbën shpjegimin më të mirë psikologjik të termit "shalom".
- [4] Pedersen, vep. e cit., Gerhard von Rad, "The Theology of the Old Testament", Westminster Press, e sheh konceptin e besëlidhjes si parimin

kryesor të feve biblike. I njëjti pohim është i vërtetë edhe sipas Walter Eichordt, “The Theology of the Old Testament”.

[5] Libri i Buber-it, “The Kingdom of God”, është përmbledhja më e mirë e këndvështrimit politik të shkrimeve hebraike.

[6] Historia e ndërtimit të Kullës së Babelit gjendet te Zanafilla, kapitulli i njëmbëdhjetë. Me sa duket, ajo është një histori që shpjegon ekzistencën e disa Ziggurat-eve të mëdha në Babiloni. Eseja e Reinhold Niebuhr-it në lidhje me këtë histori gjendet te libri i tij “Përtej tragjedisë”.

[7] Kjo ide befasuese haset në shkrimet kabalistike. Parashtrimi më interesant dhe më i mprehtë në lidhje me këtë çështje gjendet në shkrimet e ndryshme të profesor Gershom Scholem-it, kryesisht në “Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken dhe The Messianic Idea in Judaism”, Schocken. Vërejtje të vlefshme në lidhje me çështjen që po diskutojmë mund të gjenden në: Robert Godis, “*The Root and the Branch*”, The Univesity of Chicago Press, veçanërisht kapitulli 11: “Nationalism and World Community”.

## **BASHKËSIA E BESIMIT DHE RENDI BOTËROR NË KËNDVËSHTRIMIN E KRISHTERIMIT**

*JAMES FINN*

(Këshilli për Fenë dhe çështjet Ndërkombëtare;  
zëvendës-president)

Të flasësh në mënyrë kuptimplote për bashkësinë e krishterë si një faktor transnacional do të thotë të diskutosh për një rrjet të gjerë prej më se një miliard e një qind milionë njerëzish që i kanë dhënë besën njërit prej katër grupeve të mëdha të krishtera: kishave ortodokse, katolike, protestante të reformuara ose kishave të lira ungjillore. Kjo e bën të vështirë që ligjërimi të jetë gjithëpërfshirës dhe i shkurtër. Detyrimet e kohës dhe të kompetencës kërkojnë prej meje që ta kufizoj qëllimin e këtij fjalimi. Për këtë arsye, do të përqendroj komentet e mia mbi Kishën Katolike dhe mënyrën se si ajo, këta dy dhjetëvjeçarët e fundit, i është qasur çështjes së paqes dhe të drejtësisë. Gjatë diskutimit tim për Kishën si një faktor transnacional do të ndjek një metodologji të qartë, por jo shumë të njohur, të shtjelluar me mjeshtëri nga Ivan Vallier dhe J. Bryan Hehir. Në vitin 1971, Vallier mori në

shqyrtim veprimtaritë ndërkombëtare të Kishës ashtu siç analizohen edhe veprimtaritë e organizatave të mëdha. Metoda ishte e veçantë dhe përfundimet e saj zbuluan dhe qartësuan shumëçka që përshkrimi tradicional e kishte lënë në errësirë. Përfundimi ishte mjaft miklues për Kishën si një faktor transnacional, saqë përfaqësues të sipërmarrjeve të tjera transnacionale, d.m.th. organizatat shumëkombëtare u shprehën se në disa raste do të kishin dëshiruar që edhe organizatat e tyre të vepronin në mënyrë po aq efektive sa Kisha Katolike. Me termat e Këshillit të Çështjeve Ndërkombëtare, njësitë më të dukshme dhe të rëndësishme, nga të cilat varet Kisha, përfshijnë Selinë e Shenjtë (Papatin), trupën e ipeshkvijve, klerikët, dioqezat në të cilat ata veprojnë, rendet e ndryshme fetare, anëtarët e Kishës, gjithsej 650 milionë. Elemente të ndryshme të këtyre njërive ndërliken në shumë forma të ndërlikuara e shpesh në mbulim të njëra-tjetrës, për të kryer detyra specifike. Shpesh, ato lidhen me grupe të tjera jashtë Kishës Katolike, disa prej të cilave janë fetare e disa jo. Me termat e marrëdhënieve formale ndërkombëtare mund të themi se korpusi diplomatik i Vatikanit luan një rol unik. Në sajë të personalitetit të tij juridik, selia e shenjtë, përmes korpusit të saj diplomatik, ruan marrëdhënie me më se 100 shtete rreth e qark botës. Për më tepër, Selia e Shenjtë është aktive nga ana diplomatike edhe me shumë agjenci të OKB-së, të cilat ajo i ka përkrahur që nga themelimi i saj, si dhe me Bashkësinë Ekonomike Evropiane, me Konferencën Evropiane për Siguri e Bashkëpunim, si dhe me forume të tjera për çështje të ndryshme si ai i Lindjes së Mesme apo ai për Përhapjen e Armëve Bërthamore.

Ndonëse Vallier-i solli një metodë analitike jo tradicionale për të treguar mbi këto struktura, ai përsëri ka pranuar këndvështrimin e përgjithshëm historik, sipas të cilit në çështjet ndërkombëtare skicimi i politikave që duhen ndjekur gjenerohen dhe kontrollohen pothuajse ekskluzivisht nga autoriteti qendror i Kishës që gjendet në Vatikan.

Duke i besuar plotësisht origjinalitetit dhe dobisë së përshkrimit të dhënë nga Vallier-i për Kishën si një aktor transnacional, J. Bryan Hehir është shprehur se ky përshkrim është i mangët në dy aspekte domethënëse:

*“Së pari, ai dështon në misionin për të na pajisur me një ide për bazën ideologjike (teologjike), i cili mbështet dhe legjitimon veprimet e kishës në çështjet e kësaj bote. Së dyti, analiza e dinamikave brenda Kishës është përqendruar së tepërmi në rrjedhën prej qendrës (Romës) drejt periferisë (kishat lokale ose kombëtare).” [2]*

Nëse pranojmë përshkrimin funksional të Vallier-it për Kishën, së bashku me modifikimet domethënëse të Hehir-it, mund të themi se ajo është një aktor transnacional falë organizimit të saj të brendshëm, të marrëdhënieve të saj me institucione të tjera, të veprimtarive, si dhe në sajë të synimeve të saj gjithëpërfshirëse, përmes të cilave ajo percepton arsyen e saj të ekzistencës. Këto qëllime, të cilat ajo i ndan më së shumti me grupe të tjera të krishtera dhe në zemër të të cilave ajo percepton misterin e saj, janë përshkruar dhe do të vazhdojnë që të përshkruhen në mënyra të ndryshme. Me fjalë që janë veçanërisht të përshtatshme për shqetësimet

tona, një prej dokumenteve më të rëndësishme të Koncilit II të Vatikanit, i quajtur Kushtetuta Dogmatike mbi Kishën (Dogmatic Constitution on the Church), pohon:

*“Kushtet e kohëve të sotme u japin qëllimeve të Kishës një përparësi të veçantë për t’i sjellë të gjithë njerëzit në bashkimin e plotë me Krishtin, meqenëse njerëzimi, në ditët tona, është lidhur së bashku më shumë se asnjëherë tjetër përmes marrëdhënies shoqërore, teknike dhe kulturore.” [3]*

Në këtë sfond, unë do të gjurmoj rrugët, përmes së cilave, prej dekadave të fundit deri në ditët tona, Kisha është përballur me çështje specifike të luftës, të paqes dhe të drejtave të njeriut.

## I. LUFTA DHE PAQJA

### A. KUNDËRSHTIMI PËRMES NDËRGJEGJES

Kisha zotëron një traditë të gjatë dhe të zhvilluar rreth luftës, por gjatë dhjetëvjeçarëve të fundit, pjesa më e madhe e parimeve të saj janë vënë seriozisht në provë nga (1) çështjet që kanë të bëjnë me ndërgjegjen e individit të krishterë që përballlet me vendimet e ndërlikuara politike dhe morale lidhur me luftën moderne, (2) nga kërcënimi i shkatërrimit në masë ardhur si pasojë e armëve bërthamore nga njëra anë dhe (3) nga veprimet “revolucionare” të terrorizmit nga ana tjetër. Brenda Kishës ka ekzistuar gjithnjë një traditë e pacifizmit, e cila është ushqyer dhe vazhdon të

ushqehet nga pacifistët katolikë, por krahasuar me traditën e fuqishme të luftës së drejtë, ajo ngjan shumë e dobët dhe e brishtë. Për këtë arsye, nuk duhet të na habisë fakti se pacifizmi, me një besueshmëri të paplotë, zakonisht është shoqëruar me “kishat e paqes”, ndërsa tradita e luftës së drejtë me Katolicizmin.

Vështirësitë e hasura përgjatë viteve nga katolikët, ndërgjegjja e të cilëve i shtyn ata drejt pacifizmit, janë domethënëse. Për shembull, Piu XII ishte i njohur si Papa i paqes dhe motoja e tij ishte “*Opus Justitiae Pax*” (Paqja, puna e drejtësisë), por në mesazhin e Krishtlindjeve të vitit 1956 ai pohoi se nëse në kushte të caktuara një qeveri përfshihet në luftë, “një qytetar katolik nuk mund t’i referohet ndërgjegjes së tij në mënyrë që të kundërshtojë për të shërbyer dhe përmbushur detyrat që kërkon ligji”. [4] Në këtë shtet (Amerikë), teologu i respektuar John Courtney Murray-i kuptoi prej këtyre fjalëve se “Papa i paqes e ka hedhur poshtë vlefshmërinë e kundërshtimit përmes ndërgjegjes”. [5] Në shtete të tjera, përfaqësues të autoritetshëm brenda Kishës e kanë lexuar pohimin e Papës në të njëjtën mënyrë me Murray-in. Ky fakt e dobësoi, por nuk e shtypi punën e pacifistëve dhe kur Gjoni XXIII, në vitin 1963, lëshoi “*Pacem in Terris*”, ata nxituan të zbulonin në të një ton të ri që kumbonte në Enciklikë. Ky dokument, që nxiti një vëmendje të konsiderueshme në mbarë botën, e ndalonte në mënyrë të qartë kundërshtimin përmes ndërgjegjes, por mënyra se si ai kritikonte garën për armatim dhe tërhiqte vëmendjen për mangësitë e shfaqura në marrëdhëniet ndërkombëtare i bëri shumë njerëz të besonin se ky dokument mbështeste

qëndrimin pacifist. Brenda kontekstit të besimit të tyre në Ungjill, pacifistët katolikë në shumë vende u nxitën që të zhvillonin më tej bazat teologjike dhe morale të qëndrimeve të tyre.

Pohimi dhe mbështetja e qartë për kundërshtimin përmes ndërgjegjes erdhi disa vite më pas në një nga dokumentet më të rëndësishme të Vatikanit II, “*Gaudium et Spes*” (1965), në të cilin pohohet:

*“Është e drejtë që ligji të parashikojë masa për të gjithë ata që për arsye ndërgjegjeje refuzojnë të marrin armët, por me kushtin që ata të pranojnë forma të tjera të shërbimit ndaj bashkësisë njerëzore.”*[6]

Nisur që nga viti 1965, nënkuptimet e këtij pohimi janë shqyrtuar në një numër të ndryshëm ekspozimesh nga Pali VI, nga komisione të ndryshme për drejtësi dhe paqe të themeluara pas Vatikanit II në përputhje me dëshirën e shprehur të etërve të Koncilit, nga konferencat ipeshkëvnore të mbajtura në vende të ndryshme të botës, nga teologë, nga të interesuarit për politikën publike dhe natyrisht edhe nga shumë katolikë pacifistë. Gjatë shqyrtimeve, çështja e kundërshtimit përmes ndërgjegjes mori gjithnjë e më shumë fuqi. Në takimin e sinodit të ipeshkvijve, mbajtur në vitin 1971, u pohua:

*“Le të ushqehet edhe një strategji e jo-dhunës dhe kundërshtimi përmes vetëdijes le të njihet e të rregullohet nga ligji i çdo kombi.”*

Disa vite më vonë, kardinali Maurice Roy, në vlerësimet e tij mbi “*Pacem in Terris*”, shprehet se kundërshtimi përmes ndërgjegjes i shërbimit ushtarak është një e drejtë e re që ka fituar status ligjor në shumë shtete të botës. Si pasojë e kësaj historie, mësimi i Kishës për çështjet që kanë lidhje me luftën është bërë më pluralist, më i pasur dhe më i ndërlikuar se ç’ishte në kohën kur Papa Gjoni XXIII mori Papatin në vitin 1958.

Gjatë procesit të shtrirjes së mësimave të saj mbi luftën, Kisha, në disa aspekte të rëndësishme, ka vepruar si një aktor transnacional. Ajo ka plotësuar urtësinë e individëve dhe organizimeve të shumë shteteve të botës, si dhe ka formuluar një pohim të zbatueshëm si ndaj individëve, ashtu edhe politikave të shumë vendeve të ndryshme. Ky proces është lënë, gjithashtu, në mendimet dhe gjykimet e njerëzve në nivele të ndryshme të autoritetit brenda Kishës, qëndrimet e shumë prej të cilëve janë të mbështetura në mesazhin e ungjijve.

Kundërshtimi përmes ndërgjegjes ndaj çdo lufte është një pasojë e natyrshme e pacifizmit dhe njihet si e tillë në politikën e një numri të madh shtetesh. Kundërshtimi përzgjedhës përmes ndërgjegjes mund të shihet si përfundimi i natyrshëm i traditës që dallon ndërmjet luftërave të pranueshme dhe atyre të papranueshme. Është historikisht e vërtetë se kjo çështje nuk është parë si e tillë në mësimet e Kishës e as në ligjet e këtij vendi (Amerikës). Tronditjet brenda Kishës dhe lufta e Vietnamit, të ndërthurura së bashku, e bënë të detyrueshme rishqyrtimin e parimeve të konceptit të luftës së drejtë siç zbatoheshin ato ndaj çështjeve të ndërgjegjes

individuale dhe të politikave publike. Kjo nevojë i shtyu ipeshkvijtë katolikë të SHBA që në vitin 1968 të lëshonin një letër pastorale mbi “Jetën njerëzore në ditët tona”, në të cilën ata shprehnin mendimet mbi kërcënimin që arsenalit ushtarak ngre mbi familjen e kombeve. Gjatë reflektimeve të tyre, ato pohojn:

*“Nëse ndonjë ditë lufta do të pranohet si e paligjshme dhe do të zëvendësohet nga institucione më njerëzore e të ndritura, të cilat do të harmonizojnë konfliktet ndërmjet kombeve, institucione të cilat do të kenë për bazë konceptin e të mirës së përbashkët të gjithësisht, kjo do të ndodhë për arsye se qytetarët e këtij apo të atij vendi do të kenë hedhur poshtë parimet e nacionalizmit të tepruar dhe do të kenë këmbëngulur mbi parimet e veprimeve politike e qytetare jo të dhunshme si në sferën e brendshme, ashtu edhe në atë ndërkombëtare. [7]*

Duke saktësuar më tej, ipeshkvijtë lëvdonin të gjithë ata që, për arsye ndërgjegjeje, kanë ndjekur rrugën e paqes dhe kanë shprehur përkrahjen e tyre për ato ligje që marrin parasysh kërkesat e atyre të cilët mohojnë krejtësisht përdorimin e forcës ushtarake. Ipeshkvijtë shkonin edhe më larg kur këshillonin hartimin e ligjeve që “do të bënin të mundur, ndonëse jo me lehtësi, që të ashtuquajturit kundërshtues përzgjedhës përmes ndërgjegjes, pa pasur frikë për ndonjë burgim apo humbje të nënshtetësisë, të kundërshtojnë shërbimin në luftëra të cilat ata i konsiderojnë si të padrejta apo të mos shërbejnë në ata sektorë (si p.sh.

forcat strategjike bërthamore) që do t'i detyronin të kryenin veprime që bien në kundërshtim me besimin e tyre të thellë moral rreth vrasjeve pa dallim.” [8] Kështu, ipeshkvijtë synuan të mbartin në politikat publike ekzistuese të Amerikës, për rrjedhojë edhe të vendeve të tjera, peshën e parimeve të përpunuara gjatë shekujve. Me termat e kundërshtimit përmes ndërgjegjes ndaj luftës, si parimet e pacifizmit, ashtu edhe ato të luftës së drejtë u bënë të zbatueshme për vijat politike kombëtare.

## B. SISTEMI I ARMËVE BËRTHAMORE

Nuk ka asnjë dyshim se nevoja dhe madje pasioni që përfshin pohimet papnore, koncilore dhe klerikale rreth luftës moderne burojnë nga perceptimi për kërcënimin që armët bërthamore paraqesin për çdo banor të tokës. Ne duhet të jemi të gjithë të përfshirë në zgjidhjen e këtij problemi. Është po aq e vërtetë se këto armë ngrenë probleme morale dhe politike që deri tani shiheshin si të vështira për t'u zgjidhur.

Papa Piu XII, i cili i kushtoi një rëndësi të veçantë luftës bashkëkohore, i kufizoi shkaqet e luftës legjitime në një të vetëm: mbrojtjen e kombit tënd ose atë të një kombi tjetër të sulmuar padrejtësisht nga dikush tjetër. Megjithëkëtë, ai nuk ka shprehur një ndalim të qartë për përdorimin e armëve bërthamore. Në vitin 1959, John Curtney Murray caktoi si një imperativ moral shprehjen se “meqenëse lufta bërthamore mund të përbëjë një nevojë, atëherë ajo duhet kthyer në një mundësi”. Koncili II i Vatikanit i modifikoi



thellësisht termat e këtij diskutimi. Në dënimin e vetëm të lëshuar nga koncili gjejmë të shprehur:

*“Çdo veprim luftarak që ka për qëllim shkatërrimin në tërësi e pa dallim të qyteteve apo të zonave të mëdha së bashku me popullatën që jeton në to është një krim kundër Zotit dhe njeriut. Një veprim i tillë meriton një dënim të qartë dhe të vendosur.”*

*“Rrezikshmëria unike e luftës moderne konsiston në sa vijon: ajo i pajis ata që zotërojnë armët shkencore moderne me rastin e duhur për të bërë të përhershme vetëm zvetënimet.”* [9]

Dënimi i përdorimit të armëve bërthamore nuk shtrihet edhe në zotërimin e tyre. Koncili pranoi qartësisht se shumë njerëz e konsiderojnë mbajtjen e armëve bërthamore *“si mënyrën më efikase, përmes së cilës mund të vendoset ndërmjet kombeve të kohës sonë një lloj paqeje.”* [10] Sërisht *“Gara për armatim është një kurth krejtësisht tradhtar për njerëzimin, që i dëmton të varfrit në një shkallë të papranueshme.”*

Politika e kanosjes paraqet një rast të kufizuar për mësimin tradicional të Kishës dhe për të gjithë ata që duhet të përpiqen për ta zgjidhur atë brenda termave koherentë moralë. Ata që do ta bëjnë këtë duhet t'i gjejnë përgjigje pyetjes thelbësore nëse është apo jo e pranueshme të kanosësh me një të keqe, përmbushja e të cilës do të ishte e pamoralshme. Ata duhet ta marrin në konsideratë këtë pyetje duke pasur parasysh se heqja e këtij kërcënimi mund të sjellë një të keqe

edhe më të madhe. Këto janë pyetje që kërkojnë përgjigje jo vetëm në terma abstraktë moralë, por edhe në ato të politikave publike dhe të vendimeve praktike.

Komenti Qendror Papnor dhe Ipeshkëvnor, në lidhje me këtë çështje, ndonëse fuqimisht kritik ndaj zotërimit të armëve të shkatërrimit në masë, përsëri është treguar shumë i matur dhe i butë në sugjerimin e ndonjë alternative të mundshme. Në majin e vitit 1978, Papa Pali VI, në mesazhin e tij drejtuar seksionit të veçantë të Kombeve të Bashkuara për çarmatimin, pohoi se balanca e tanishme e terrorit duhet zëvendësuar me balancën e besimit. Ai shtoi, gjithashtu, se një besim i fortë ndërkombëtar “parashikon struktura që janë objektivisht të përshtatshme për të garantuar, përmes mjeteve paqësore, sigurinë, respektin ose njohjen e të drejtave të gjithsecilit kundër çdo vullneti të lig të kudogjendshëm.”

Ekziston një përjashtim i madh ndaj vijës kryesore të një reflektimi të tillë. Në vitin 1976, ipeshkvijtë katolikë të SHBA paralajmëruan se “Për sa u përket armëve bërthamore, të paktën ndaj atyre të shkatërrimit në masë, imperativi kryesor është ndalimi i përdorimit të tyre”. Më pas, ata shprehën një gjykim të jashtëzakonshëm: “Si zotërues të një numri të madh armësh bërthamore, ne duhet të jemi të ndërgjegjshëm që jo vetëm është e gabuar të sulmojmë popullsinë civile, por është, gjithashtu, e gabuar që t'i kërcënojmë ata për sulm si pjesë e strategjisë për t'i trembur ata.” [11] Shpjegimi i thellë që nevojitet për ta bërë këtë pohim krejtësisht të kuptueshëm nuk ka ardhur ende. Ndërkohë, superfuqitë varen nga sistemi i ndërsjellë i zotërimit të armëve për të ruajtur ekuilibrat.

### C. REVOLUCIONI DHE TERRORIZMI

Nëse, nga njëra anë, armët bërthamore ngrenë probleme të padiskutueshme morale, të njëjtën gjë, nga ana tjetër, e bëjnë edhe aktet e terrorizmit. Në dhjetëvjeçarët e fundit bota është familjarizuar me revolucionarë, guerilë dhe terroristë që kanë vrarë e gjymtuar njerëz të pafajshëm, jo luftëtarë në kuptimin tradicional të fjalës. Të gjitha këto veprime, si dhe çdo rrethanë që i përfshin ato, duhen shqyrtuar imtësisht para se të japim një gjykim moral mbi to. Duke parë ecurinë e sotme, është e natyrshme të besojmë se ne do të thirremi shpesh për të dhënë gjykime të tilla. Lindja e Mesme, Afrika, Azia dhe Amerika Latine janë të mbushura me lëvizje çlirimtare, synimi i të cilave deri më tani nuk është përmbushur ende. Papa Pali VI dha një justifikim për disa veprime revolucionare kur në vitin 1967 ai foli për nevojën e zhvillimit në vendet e varfra dhe paralajmëroi për alternativat e tmerrshme që mund të ndodhnin nëse kjo nevojë nuk merrej parasysh. Në *“Populorum Progressio”* ai pohoi:

*“Pa dyshim që ekzistojnë disa situata, padrejtësia e të cilave ndihet gjer në qiej. Kur populli të tëra, në varfëri të skajshme, jetojnë në një gjendje varësie që i pengon prej çdo nisme e përgjegjësie, si dhe prej çdo mundësie për të përparuar nga ana kulturore dhe për t’u bërë pjesë e jetës shoqërore e politike, atëherë mbështetja te dhuna, si një mjet për t’u siguruar drejtësi atyre që janë prekur në dinjitetin njerëzor, përbën një tundim të lartë.*

*Gjithsesi ne e dimë se kryengritjet revolucionare, përjashtojnë këtu kur një vend gjendet nën tirani të qartë e të vjetër në një kohë që i shkakton dëme të mëdha të mirës së përbashkët të kombit, prodhojnë padrejtësi të reja, hedhin më shumë elemente jashtë baraspeshës dhe bëhen shkak për fatkeqësi të reja.” [12]*

Nga ky pohim kuptojmë qartë kujdesin që duhet treguar kundër akteve të nxituara të dhunës të cilat perceptohen si revolucionare. Sidoqoftë fraza e ndërftuar *“nën një tirani të qartë e të vjetër në kohë”* shpall kushtet kur një kryengritje revolucionare mund të marrë jetë. Koha kur plotësohen këto kushte duhet përcaktuar mbi baza empirike dhe njerëzit më të aftë për të bërë një përcaktim të tillë janë ata që po vuajnë nën këtë shtypje e diktaturë.

Ndonëse pohimet e Papës Pali VI janë të përgjithshme dhe universale, përsëri ato morën një pritje të ngrohtë, fillimisht së paku në Amerikën Latine. Në vitet në vijim, Konferenca II e Përgjithshme e Ipeshkvijve të Amerikës Latine, e mbajtur në Medelin të Kolumbisë, iu referua shpesh tekstit të *“Populorum Progressio”* dhe përpunoi shumë prej temave të tij. Dokumenti Medelin, siç u bënë të njohura më vonë materialet e asaj konference, siguroi një bazë dhe mbështetje për “teologjinë e çlirimit”. Një dekadë që nga Medelini, kjo teologji ka tërhequr energjitë dhe talentet e shumë njerëzve dhe ka shpërthyer si furtunë në tërë Amerikën Latine. Në disa prej manifestimeve të saj ajo shfaqëson luftën guerile në terma që sforcojnë, në mos hedhin poshtë fare mësimin tradicional për atë që është e justifikueshme në luftë.

Një prift brazilian vinte në dukje “urinë, mjerimin, papunësinë, pagat e ulëta dhe mungesën e respektit për jetën njerëzore”, të cilat përbënin peshën e përditshme të njerëzve të tij. Më pas, duke iu referuar si tekstit “*Populorum Progressio*”, ashtu edhe dokumentit Medelin, ai pohon: “*Kundër kësaj gjendjeje dhune janë të nevojshme aktet e dhunës që të shpëtojnë njerëzimin nga skllavëria.*”

Qasje të tilla kanë frymëzuar lëvizje çlirimtare, luftëra guerile dhe akte të skajshme terrorizmi në vende të ndryshme të botës. Këto shfaqje dhune sfidojnë bashkësinë e krishterë për të vlerësuar thellësinë dhe intensitetin e shqetësimeve që janë bërë shkak për kryerjen e këtyre veprimeve, ndonëse vetë bashkësia ka kritikuar dhe kundërshtuar çdo veprim që del jashtë kufijve të luftës së justifikueshme.

## II. TË DREJTAT E NJERIUT

Kalimi nga çështja e luftës dhe e paqes drejt asaj të drejtave të njeriut nuk nënkupton një kërcim aq të madh sa çmund të duket në pamje të parë, për arsye se këto dy çështje të mëdha, paqja dhe të drejtat e njeriut, janë të gërshetuara pazgjidhshmërisht. Dokumenti që e bën këtë fakt të qartë në mënyrë të padyshimtë është sërish “*Pacem in Terris*” i Papa Gjonit XXIII. Disa dhjetëvjeçarë më parë termi “të drejtat e njeriut” nuk ka pasur qarkullimin që zotëron sot. Pa dyshim, ai nuk ka qenë një pjesë jetësore e fjalorit të krishterë. Ky koncept, në ligjërimin katolik, është përfshirë nën rubrikën e përgjithshme të “të drejtave natyrore të burrit

dhe të gruas”. Papa Gjoni XXIII kreu një risi kur solli në enciklikën e tij zhvillimet moderne të të drejtave të njeriut në ndërthurje me mendimin tradicional katolik. Duke e cilësuar Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut, që ishte shpallur nga Asambleja e Përgjithshme e Kombeve të Bashkuara në vitin 1948, si një veprim me rëndësi të madhe, ai e vendosi atë nën “shenjat e kohës” që ne duhet ta shquajmë qartë gjatë përpjekjeve tona për të arritur sa më shumë drejtësi. Për këtë arsye, “*Pacem in Terris*” është quajtur deklarata e parë e të drejtave të njeriut, bërë nga autoritet papnore. Cilado qoftë vlera e një përshkrimi të tillë, termi “të drejtat e njeriut” është tashmë një pjesë domethënëse e fjalorit katolik dhe të krishterë. Ky term haset në dokumentet e Vatikanit II, në mesazhet e Palit VI, si dhe në fjalimet e mëdha të Papa Gjon Palit II.

Marrëdhënia ndërmjet paqes dhe drejtësisë është shpallur në terma të përgjithshëm në “*Gaudium et Spes*”:

“*Paqja nuk është thjesht mungesa e luftës. Ajo as nuk mund të reduktohet thjesht në mbajtjen e balancës së fuqisë ndërmjet armiqve e as nuk sillet në ekzistencë nga diktaturat. Përkundrazi, ajo me të drejtë dhe në mënyrë të përshtatshme është quajtur “sipërmarrja e drejtësisë” (Isaiah 32:7).*” [13]

Krejtësisht të ndërgjegjshëm, gjithsesi, për kritikën e ngritura ndaj Kishës nga ata që e akuzojnë atë se edukon padrejtësinë duke u këshilluar durimin të varfërve dhe atyre që u është bërë padrejtësi, Këshilli i Etërve nxiti veprim aktiv në këtë botë. Ata iu referuan “lindjes së humanizmit të ri, një

humanizëm në të cilin njeriu përcaktohet pikësisht në terma të përgjegjësisë për vëllezërit e tij dhe për historinë.” Ata i bënë thirrje të krishterëve që të jenë dëshmitarë të një besimi që e provon veten e tij “duke e aktivizuar atë drejt drejtësisë dhe dashurisë, veçanërisht për ata që janë në nevojë”. “Besimi nuk duhet ta dobësojë, por përkundrazi ta forcojë shqetësimin tonë për ta kultivuar botën.”

Shumë prej dokumenteve më të mëdha paskoncilore i kanë bërë jehonë dhe i kanë forcuar këto ndjenja me një intensitet gjithnjë e më në rritje dhe me një specifikë të veçantë. Papa Pali VI vërente se “në ditët tona një fakt themelor të cilin duhet ta njohim të gjithë është se çështjet shoqërore janë bërë të përbotshme”. Ndërsa në vitin 1971, Kolegji i Ipeshkvijve, i mbledhur në Romë, deklaroi:

*“Veprimi për interes të drejtësisë dhe pjesëmarrja në shndërrimin e botës, shfaqet në sytë tanë si një dimension themelor i mësimin të Ungjillit, ose me fjalë të tjera i misionit të Kishës për shëlbimin e racës njerëzore dhe të çlirimit të saj nga çdo situatë despotizmi.”*[14]

Për Kishën Katolike është e qartë se çështja e të drejtave të njeriut e ka hapur atë në skenën botërore, në të cilën ajo është një aktor transnacional, por vetëm një aktor. Duke nisur me Papën Gjoni XXIII e duke vazhduar me Papa Gjon Palin II, Kisha ka njohur gjithnjë e më shumë kufizimet dhe përgjegjësit e saj kur ajo vepron në rendin shoqëror. Në skenën ndërkombëtare, problemet shoqërore dhe ekonomike duken pothuajse të panegociueshme njësoj si vështirësitë që ngre çështja e armëve të luftës moderne. Është e qartë se

nevojitet që shumë aktorë transnacionalë të punojnë së bashku për t’u marrë me këto probleme dhe mundësia që bashkësia katolike mund të bashkëpunojë gjithnjë e më ngushtë me bashkësitë e tjera të krishtera, apo me bashkësi të tjera shkrimore, është veçanërisht inkurajuese. Nuk dëshiroj ta mbyll këtë pikë me këto tone optimiste, ndonëse kjo për ne do të ishte mjaft tunduese, por parapëlqej të tërheq vëmendjen ndaj mënyrave se si Papa Gjon Pali II bashkoi çështjen e paqes dhe të të drejtave të njeriut gjatë fjalimit të tij në OKB më 2 tetor të vitit 1979, si dhe ndaj mënyrës së si qasja e tij ndaj të drejtave të njeriut tejkalon qasjen që vë përballë të drejtat politike dhe qytetare kundër atyre ekonomike dhe shoqërore.

Duke iu referuar deklaratës universale për të drejtat e njeriut, Papa deklaroi se ajo “i ka dhënë një goditje të vërtetë rrënjëve të ndryshme të luftës, meqenëse shpirti i luftës, në kuptimin e tij të kahershëm, lind dhe arrin pjekurinë atëherë kur të drejtat e patjetërsueshme të njeriut dhunohen.”

Këto të drejta ekzistojnë si në rendin material, ashtu edhe në atë shpirtëror. Për këtë arsye, “çdo kërcënim ndaj të drejtave të njeriut, qoftë kjo në sferën materiale apo në atë shpirtërore, është një lloj e dëmshme për paqen meqenëse, në çdo instancë, kjo përbën një shqetësim për njerëzimin në tërësinë e tij”. Sidoqoftë, kjo nuk mohon përparësinë e vlerave shpirtërore, meqenëse ato përcaktojnë “kuptimin e duhur të të mirave materiale të botës dhe mënyrën më të mirë për t’i përdorur ato.”

Papa Gjon Pali thoshte se në botë ekzistojnë dy rreziqe: i pari lidhet me ndarjen e pabarabartë të të mirave

brenda dhe ndërmjet kombeve, me kontrastin ndërmjet shumë të pasurve dhe shumë të varfërve, me grabitjen e atyre të mirave materiale, pa të cilat është e pamundur të zhvillohen plotësisht individët njerëzorë; ndërsa i dyti i kanoset sferës shpirtërore, sepse “njeriu mund të lëndohet në marrëdhënien e tij të brendshme me të vërtetën, ndërgjegjen e tij, në besimin e tij më intim, në këndvështrimin e tij për botën, në besimin e tij fetar dhe në sferën e asaj që njihet si liritë civile”. Çdokush, në çdo komb, nën çdo sistem politik, duhet të jetë i lirë t’i gëzojë këto të drejta.

Papa Gjon Pali II i foli asamblesë së kombeve të bashkuara si kreu i Kishës. Ai ishte mishërimi i Kishës si një aktor transnacional, por ky pohim, njësoj si të gjithë pohimet që ngrihen në një nivel të lartë të përgjithësimin, duhet të gjejë zbatim edhe në një larmi situatash lokale, zonale apo kombëtare. Ato duhen interpretuar dhe zbatuar nga njerëz me shkallë të ndryshme të autoritetit, të disiplinave, të kulturave dhe të talenteve dhe duhen pranuar në shkallë të ndryshme të pajtimin me këtë paraqitje. Brenda Kishës, kjo nënkupton rrjedhjen e një sërë veprimtarish ndërkombëtare jo vetëm nga lart poshtë dhe nga qendra në periferi, por edhe ndërmjet shumë aktorëve dhe agjencive brenda Kishës. Kjo, po ashtu, nënkupton edhe përpjekjet e vazhdueshme bashkëpunuese ndërmjet Kishës dhe bashkësive të tjera të besimit. Një vështrim i veprimtarive të Kishës gjatë dy dekadave të fundit tregon se ajo ka lëvizur brenda realiteteve politike dhe ekonomike të kohës sonë me një përlulësi dhe vendosmëri gjithnjë e në rritje.

#### REFERENCA

- [1] Ivan Vallier, “The Roman Catholic Church: A transnacional Actor, “*Transnacional Relation in World Politics*, R.O. Keoham dhe J.S. Nye, eds. (Cambridge, 1972)
- [2] J. Bryan Hehir, “The Roman Catholic Church as Transnacional Actor: Amending Vallier”, kumtesë e paraqitur në: 19<sup>th</sup> Annual Convention of the International Studies Association, Shkurt 1978.
- [3] “Dogmatic Constitution on the Church”, në: “The Document of Vatican II, Walter Abbott, S.J., ed (New York, 1966) paragrafi 1, f. 15.
- [4] Cituar në *Morality and Modern War*, John Courtney Murray, S.J. (New York, 1959), f. 14-15.
- [5] Po aty, f. 14
- [6] Document of Vatican II, op.cit., 79, f. 292.
- [7] *Human Life in Our Day*, lëshuar në 15 Nëntor, 1968, nga Unitet States Catholic Conference (Washington, D.C., 1968), f. 43.
- [8] *Gaudiam et Spes*, në Documents of Vatican II, 80, f. 294
- [9] Po aty
- [10] Po aty, 81, f. 294-95.
- [11] “To Live in Christ Jesus”, United States Catholic Conference (Washington, D.C. 1976), f. 14.
- [12] *Populorum Progressio* në *The Gospel of Peace and Justice*, Joseph Gremillion, ed. (New York, 1976), 31, f. 396.
- [13] Po aty, 78, f. 290.
- [14] “Justice in the World”, në: Gremillion, vep.e cit., 6., f. 514.

**BASHKËSIA E BESIMIT DHE RENDI BOTËROR  
NË KËNDVËSHTRIMIN E JUDAIZMIT**

*HENRY SIEGMAN*

(American Jewish Congress, drejtor ekzekutiv)

Meqenëse ky seksion i dialogut ndërfetar po zhvillohet në mëngjesin e së dielës, më duhet t'ju bëj të ditur se unë nuk e shoh këtë takim si një ushtrim i sentimentalizmit ndërfetar në mëngjesin e së dielës, dukuri kjo shumë e përhapur në Amerikë gjatë viteve 40-50. Kjo lëvizje, e njohur si Lëvizja për Vëllazëri (Brotherhood Movement), karakterizohej, pikë sa pari, nga një cekëti teologjike dhe mungesë e seriozitetit ekumenik. Kjo që sapo thashë nuk kishte për qëllim të shprehte ndonjë provokim, por as ndonjë pajtim të rremë.

Shumë pyetje shqetësuese duhet të marrin përgjigje nëse dëshirojmë që kërkesa jonë për drejtësi dhe paqe të merret seriozisht. Ngritja e këtyre pyetjeve nga ana ime ndoshta mund të më vendosë në mosmarrëveshje me kolegët e pranishëm, por unë do ta ngushëlloj veten me shprehjen e Talmudit që thotë: “*Kinat sofrim tarbeh chocmah*”

(mosmarrvëshjet ndërmjet dijetarëve bëhen shkak për shtimin e dijes).

Para se të filloj me çështjet që mendoj se janë vërtet shqetësuese, më duhet të bëj disa vrojtime teorike lidhur me marrëdhënien që ekziston ndërmjet Judaizmit dhe transnacionalizmit.

Sikurse Islami dhe Krishterimi, edhe Judaizmi është transnacional; kjo ndoshta në një kuptim më të ngushtë, por gjithsesi jo më pak thelbësor. Ky transnacionalizëm vjen si pasojë e faktit se Judaizmi kërkon prej njeriut bindjen dhe ndjekjen e nje sërë besimesh dhe vlerash që shkojnë përtej autoritetit të shtetit dhe kufijve të tij politikë. Shpeshherë pohohet se Judaizmi është më pak transnacional se Islami dhe Krishterimi për shkak të partikularizmit të tij të theksuar, i cili shprehet jo vetëm në konceptin e popullit të zgjedhur, koncept të cilin Vatikani II e pohoi si të vërtetë për Kishën, ndërsa Islami e ka pohuar gjithnjë për ymetin, por edhe në atë që Harvard Seminar Paper e ka quajtur “parimi territorial” - d.m.th. lidhja e Judaizmit me një territor gjeografik të caktuar, tokën e Izraelit. Është pikërisht në kundërshtim me këtë parim që Islami dhe Krishterimi tradicionalisht kanë pohuar universalizmin e tyre.

Unë ju sugjeroj se në këtë koncept të Judaizmit si një lloj feje më pak se transnacionale, ne përballemi me një shembull interesant të mënyrës se si historia mund të bëjë kërdrinë me teori. Në më të shumtën e historisë së tyre, si Krishterimi, ashtu edhe Islami kanë jetuar në shtete që së paku formalisht dhe shpesh *de facto* kanë qenë shtete islame apo të krishtera. Hebrenjtë, nga ana tjetër, kanë jetuar për pjesën

më të madhe të jetës së tyre në shtete që nuk kanë qene hebraike. Në të vërtetë, në pjesën më të madhe, ata kanë jetuar në shtete, urrejtja e të cilëve ndaj hebrenjve ka qenë aq e fortë sa të vinte në rrezik vetë ekzistencën e popullit dhe të fesë së hebrenjve. Madje edhe në ditët tona, pavarësisht nga krijimi i shtetit të Izraelit, shumica e hebrenjve jetojnë në shtete që së paku formalisht njihen si të krishtera. Besoj se kjo situatë do të vazhdojë të mbetet e tillë edhe për shumë kohë në vijim.

Ajo që po sugjeroj këtu është se përvoja historike e Judaizmit, pavarësisht nga partikularizmi i tij i hamendësuar, e ka bërë atë të anojë drejt transnacionalizmit, ndërsa përvoja e Islamit dhe e Krishterimit, pavarësisht nga universalizmi i tyre i hamendësuar, i ka bërë ata më të prirë drejt partikularizmit.

Koncepti i një besimi fetar që kërkon një besnikëri e cila i tejkalon të gjitha besnikëritë e tjera, duke përfshirë këtu edhe besnikërinë kombëtare, nuk është një parim i modeluar vetëm nga nevojat për ekzistencë të hebrenjve të diasporës, por ai është bërë i qartë që në shkrimet e hershme biblike dhe në porositë e profetëve. Kështu, autori i Ligjit të Përtërirë (17:18-20) i skicon detyrat e mbretit në këtë mënyrë: *“Përveç kësaj, kur të ulet mbi fronin e mbretërisë së tij, do të shkruajë për veten e tij në një libër një kopje të këtij ligji, sipas kopjes së priftërinjve levitikë. Do ta mbajë pranë vetes këtë libër dhe do ta lexojë çdo ditë të jetës së tij, që të mësojë të ketë frikë nga Zoti, Perëndia e tij, dhe të zbatojë në praktikë të gjitha fjalët e këtij ligji dhe të këtyre statuteve, me qëllim që zemra e tij të mos ngrihet mbi vëllezërit e tij dhe të mos shmanget nga ky urdhërim as djathtas as majtas...”*

Shkrimet profetike që shpallin besnikërinë ndaj Zotit dhe urdhërimeve të Torahut, si dhe kërkimin e drejtësisë dhe të ndershmërisë si më parësore se besnikëria ndaj mbretit dhe shtetit janë shumë të njohura për t'u zgatur më tej me to. Në të vërtetë, profetët e Izrealit kanë shpallur se Zoti hedh poshtë deri edhe praktikatat e adhurimit të besimit hebre nëse nuk është arritur së pari drejtësia shoqërore. Kështu, tek Isaia 57, profeti pohon:

*“Më kërkoni çdo ditë dhe dëshirojnë të njohin rrugët e mia... më kërkoni gjykime të drejta... Ja, ju agjëroni në grindje dhe mosmarrëveshje... A është ky agjërimi që më pëlqen dita në të cilën njeriu pikëllon shpirtin e tij?... Agjërimi që më pëlqen a nuk është vallë ky: të thyesh zinxhirët e ligësisë, të zgjidhësh verigat e zgjedhës, t'i lësh të lirë të shtypurit, të dërrmohesh çdo zgjedhës? A nuk konsiston vallë në ndarjen e bukës sate me atë që ka uri, në sjelljen në shtëpinë tënde të të varfrit pa strehë, në të veshurit e atij që është lakuriq, pa lënë pas dore ata që janë nga gjaku yt?”*

Mbi të gjitha, parimi territorial i izrealitëve, lidhja e tyre me tokën, është përcaktuar sipas një mënyrë të jashtëzakonshme. Në vend që të kërkonin besnikëri absolute ndaj tokës, sipas linjave të nacionalizmit apo të konceptit atavik “të gjakut dhe të tokës”, profetët e Izraelit zhvilluan një koncept të veçantë se toka ishte e mbushur me intolerancën transcendentë të padrejtësisë, kështu që ajo do të “vjellë”, sipas terminologjisë biblike, njerëzit e saj dhe do t'i dërgojë në ekzil nëse ata shkelin urdhërimet e Torahut. Prandaj, parimi

territorial i izraelitëve në mënyrë paradoksale është i krijuar më shumë për një formë supreme të transnacionalizmit sesa për të kundërtën e tij.

Le të lëvizim prej këtyre vlerësimeve teorike, shumica e të cilave ishin nën frymën e apologjetikës tradicionale, drejt disa problemeve praktike të historisë. Historia na tregon se nëse bashkësia e besimit zotëron burime që janë veçanërisht të dobishme për bashkësinë botërore, kjo do të thotë se këto burime janë të fshehura, të ndrydhura dhe të neutralizuara në traditat tona përkatëse. Nuk do të zgjatim shumë për të thënë se fetë, për nga përkufizimi, janë një forcë e fuqishme për paqe në botë dhe se konfliktet përçarëse, të shkaktuara nga pasioni fetar, duhen qortuar dhe gjykuar si paafësi e besimtarëve për të jetuar sipas idealeve të larta të besimeve përkatëse. Siç është shprehur edhe Cantwell Smith në një kumtesë të mbajtur në Bellagio Conference:

*“Ne jemi të tmerruar nga ndërgjegjja për shkatërrimin që qeniet njerëzore kanë kryer në emër të Zotit... ne duhet të jemi të tmerruar; ndërgjegjja duhet të jetë e zymtë, ndonëse mëtimi i drejtësisë vetëm për veten ka qenë gjithnjë prej mëkateve më të mëdha të individëve apo të grupeve fetare, secili prej nesh shpesh ka shkruar e lexuar një histori që shfaqëson bashkësinë e tij dhe është e verbër ndaj trajtimit të ndershëm të tjetrit.”*

Smithi vazhdon më tej duke pohuar se problemi nuk qëndron në lajthitjen e besimtarëve në parimet fetare.



*“Ajo është e qenësishme tek ata, një funksion i tyre, qendror për ta. Ndarjet nuk janë një dështim i fetares (siç jemi mësuar ta shohim në traditat tona), por një përbërës i suksesit të tyre... pjesë e vlerës së besimit tonë është edhe fakti se ajo i lidh njerëzit së bashku në tërësi të pjesshme”.*

Do të ishte e pasinqertë për fetë nëse do të ofronin burimet e tyre të pastuduara mirë si shpresa e madhe në çështjen e transnacionalizmit. Na nevojitet shumë pendesë dhe punë e brendshme me shpirtrat tona para se të ofrojmë vetveten si shembull për botën.

Më lejoni t’ju paraqes disa të dhëna shqetësuese, të marra nga bashkësia fetare e fesë sime, të cilat e mbështesin një skepticizëm të tillë. Është një fakt i trishtë, por i vërtetë, se ndikimi tradicional fetar në Izrael është më i theksuar jo në ato forca që kërkojnë ujdinë dhe marrëveshjen, por në nacionalizmin e egër të *Gush Emunimit*, që fjalë për fjalë do të thotë “blloku i besimtarëve”. Zelli i tyre fetar dëshiron të veshë institucionet politike dhe kufijtë gjeografikë me një shenjtëri absolute fetare që është mospërfillëse ndaj shkëmbimeve të ndërsjella që hasen në një proces normal politik në shoqëritë tona shekullariste.

Është e vërtetë, pa dyshim, se uniteti i besimit, i tokës dhe i njerëzve janë themelore për identitetin dhe ekzistencën e hebrenjve, por siç e kam thënë edhe gjatë (“Moment Magazine”, janar 1976), duhet bërë një dallim thelbësor ndërmjet kuptimit fetar që duhet përvetësuar dhe përshtatur nga historia, ndodhitë kohore dhe mbushjes së këtyre ndodhive me një shenjtëri absolute që i mënjanon këto

kuptime nga sfera e realitetit. Ky koncept i fundit është thellësisht johebraik dhe çon në një shovinizëm i cili është i pavëmendshëm ndaj të drejtave dhe humanitetit të njerëzve të tjerë. Nëse do të përdornim terminologjinë hebraike, do të thoshim se kjo dukuri shndërrohet në “*avodah zarah*” apo idhujtari. Unë i konsideroj këndvështrimet e Gush Emunimit si një shtrembërim të Judazmit normativ. Sidoqoftë ndikimi i fesë në çështjet njerëzore duhet të matet jo nga apologjëtika e teologëve, por nga mënyra se si besimtari vepron në histori.

Nëse ndihem i shqetësuar nga tejkalimet e disa bashkëfetarëve të mi në Izrael, aq më tepër ndihem i tmerruar nga shprehjet e fundit të Rilindjes Islame në Libi, Pakistan e Iran. Nuk dua të diskutoj këtu nëse ishte apo jo figura e shahut të rrëzuar e krahasueshme me atë të Hitlerit. Pa dyshim, ai ka qenë përgjegjës për shumë vuajtje dhe të liga të pësuar nga populli iranian, ndonëse krahasimi me Hitlerin duket i tepruar. Por ai nuk ka qenë më i ligë se Idi Amini i Ugandës, të cilit i është ofruar strehim politik nga Kadafi i Republikës Islamike të Libisë. Nuk e di nëse Ajatullah Homeini dhe militantët që morën peng personelin e ambasadës amerikane ndihen apo jo të indinjuar nga një fakt i tillë, por së paku deri në këtë kohë që po flasim duket se ata ndihen krejt të pashqetësuar nga fakti se mikpritja islame po bëhet pengesë për kapjen e kasapit të Ugandës.

Duke rrezikuar të shfaqem si i një anshëm, dëshiroj të them se sado i madh qoftë hidhërimi im për intolerancën e Gush Emunimit, sidoqoftë, ai shlyhet nga kritikata e ngritura kundër tyre brenda vetë bashkësisë hebraike, përfshirë edhe bashkësinë fetare. Në një komunikim me kryeministrin Uri

Simon, kryetari i lëvizjes për paqe fetare në Izrael (Oz Veshalom) ka shkruar si më poshtë:

*“Ne, si hebrenj, të bindur ndaj Torahut dhe ndjekjes së urdhëresave të tij, ndiejmë se e kemi për detyrë të bashkohemi me të gjithë ata që ju bëjnë juve thirrje në këtë çast kritik për t’ju nxitur të vazhdoni fuqishëm përpjekjet drejt paqes dhe të parandaloni çdo veprim të papërgjegjshëm që do të minonte arritjen e këtij qëllimi. Ne jemi të detyruar nga Torahu “të kërkojmë dhe të ndjekim paqen” dhe jemi të bindur se zotimi ynë ndaj shenjtërisë së tokës nuk bie në kundërshtim me aspiratat tona për paqe me arabët në bazën e një marrëveshje të arsyeshme. As zërat e ngritur kundër nesh nga ekstremistët e as nga besëpakët në procesin e paqes nuk paraqesin këndvështrimet e shumë prej besimtarëve në Torahun e Izraelit.”*

Jehoshafat Harkabi, ish-kreu i zbulimit në Izrael dhe së fundi këshilltar i kryeministrit, paralajmëron në “Jerusalem Post” (15 nëntor) se përpjekjet për të aneksuar Bregun Perëndimor do të çojnë në një krizë “të thellë morale dhe shpirtërore”.

Në vitin 1970, treqindpesëdhjetë rezervistë dhe ushtarë aktivë i shkruan kryeministrit Begin letrën e mëposhtme:

*“Vendosëm t’ju shkruajmë pas një shqetësimi shumë të thellë. Mendojmë se një qeveri që do të parapëlqejë më shumë ndërtimin e Izraelit sipas kufijve të Izraelit të madh sesa*

*ekzistencën e tij në paqe në kontekstin e fqinjësisë së mirë do të ngrejë mbi ne shumë mosbesim. Një qeveri që do të parapëlqejë krijimin e kolonive përgjatë “linjës së gjelbër” më shumë sesa dhënien fund të konflikteve historike dhe themelimit të një sistemi të marrëdhënieve morale do të vërë në dyshim drejtësinë e veprimeve tona. Një qeveri që do të fitojë armiqësinë e vazhdueshme të një milion arabëve rrezikon të dëmtojë karakterin demokratik të shtetit hebre dhe do ta bëjë të vështirë për ne të identifikohemi me drejtimit bazë të tij.*

*Jemi krejtësisht të ndërgjegjshëm për nevojat e sigurisë që ka shteti i Izraelit dhe vështirësitë që hasen gjatë rrugës së paqes. Megjithatë, dimë më së miri se siguria e vërtetë do të arrihet vetëm përmes arritjes së paqes. Fuqia e forcave mbrojtëse izraelite qëndron në identifikimin e ushtarëve të saj me linjën e veprimeve të shtetit të Izraelit.”*

Nga kjo letër lindi lëvizja “Paqja e Izraelit tani” (Israel’s Peace Now), një faktor i fuqishëm moral dhe fetar në Izrael që synon marrëveshjen dhe pajtimin.

Nuk jam në dijeni nëse gjenden lëvizje të tilla që të synojnë korrigjimin e ekstremizmit brenda bashkësisë fetare islame. Po ashtu, nuk jam në dijeni të ndonjë lëvizjeje që të kritikojë politikën saudite, të cilat në emër të Islamit u mohojnë hebrenjve dhe të krishterëve të drejtën për të adhuruar publikisht Zotin në atë shtet, krerët fetarë të të cilit përhapin traktate klasike antisemite, siç janë edhe “Protokollet e pleqve të Sionit”.

Në një punim të përgatitur nga Ismail Faruki për Seminarin e Harvardit lexojmë:

*“Ymeti është një rend botëror, thelbi i të cilit është paqja dhe lënia e luftërave dhe e konflikteve. Pikat e tij kyçe janë lëvizja e lirë e qenieve njerëzore (pa pasaporta, pa viza), lëvizja e lirë e ideve (Asnjë fshehje! Le të triumfojë argumenti më i fortë!), si dhe lëvizja e lirë e fuqisë punëtore”.*

As zbatimet e rrepta të rregullave të mirësjelljes ekumenike nuk mund ta shtypin dëshirën për të pyetur se ku zbatohen këto kushte sublime; në Libi, në Iran apo në Arabinë Saudite? Ajo çka e karakterizon sot botën islame është e pikërisht e kundërta e asaj që përshkruhet në fjalët e Ismail Farukit: luftëra dhe konflikte të pamëshirshme; ngazëllim i ajatullahëve për plaçkitjen e ambasadës së SHBA në Pakistan dhe për humbjen e jetës nga ana e punonjësve të saj; shtypje e ideve joortodokse; kufizim i lëvizjes së njerëzve (p.sh. hebrejtë në Siri) etj.. Vjen një pikë, ku humnera ndërmjet realitetit dhe apologjetikës është kaq e lemerishme, sa që i jep fund çdo komunikimi kuptimplotë.

Seminari i Harvardit i drejtohet edhe konceptit të “rolit legjitim” të fesë. Në përmbledhjen e tij lidhur me këtë çështje, Joseph Gremillion vëren me korrektësi se nuk është bërë asnjë përpjekje për të përcaktuar kuptimin e këtij termi. Nëse lexojmë përmbledhjet e bëra nga të tjerët për këtë temë, na krijohet ndjesia e pakëndshme se ky “rol legjitim” përcaktohet nga afrimi i bashkësive të besimit në ndihmë të disa objektivave shoqërore, ekonomike e politike që diku më pak e diku më shumë përputhen me programin e luftës së tretë botërore. Mendoj se ky është një propozim tejet

problematik. A mund të përcaktohet legjitimiteti i një besimi fetar nga kriteret e jashtme ndaj besimit? Kritika më serioze që i është bërë fesë në kohët tona është prirja e saj drejt ideologjizimit. Kjo prirje vë në dyshim vetë integritetin dhe besueshmërinë e fesë. Pranimi jokritik i hamendjeve të teorisë për luftën e tretë botërore, për një moral superior, larg deklarimit për “rolin legjitim të fesë”, është në të vërtetë braktisje e këtij roli.

E pranoj se pohimi im vijues nisat nga shqetësime ngushtësisht hebraike. Më 7 shtator të vitit 1979, kryetarët e 89 vendeve të paangazhuara, gjatë takimit të tyre në Havana, botuan një deklaratë prej 130 faqesh, në të cilin Sionizmi deklarohet një krim kundër njerëzimit. Dyzet vjet pas Aushvicit, vendet e paangazhuara të botës për pak sa nuk e shpallën të qenit çifut një krim kundër njerëzimit. Nëse aktorët tanë ndërkombëtarë për paqe dhe drejtësi e kanë parë këtë deklaratë si fyese apo shqetësuese, veprimet e tyre kanë qenë shumë të përmbajtura në krahasim me rëndësinë e gjendjes.

Në të vërtetë, kjo çështje nuk është krejtësisht “e ngushtë” apo partikulariste, sepse një universalizëm që nuk tregon tolerancë për një partikularizëm modest mund të shndërrohet lehtësisht në një forcë djallëzore. Një leksion ky që ne e kemi provuar në kurrizin tonë. Mbi të gjitha, deklarata është e dënueshme jo vetëm për atë që thotë për Sionizmin, por veçanërisht për karakterin e saj prototalitar dhe antidemokratik. Në fakt, ajo është një sulm i pamëshirshëm dhe keqdashës ndaj kombeve dhe vlerave demokratike. Forcat

transnacionale për paqe dhe drejtësi duhet të ngrenë zërin e tyre kundër padrejtësisë së sistemeve totalitare.

Një shërbim i tillë ndaj ideologjive, madje edhe ndaj ideologjisë së Luftës III Botërore, minon besueshmërinë e besimit fetar si një forcë bashkuese në këtë botë. Natyrisht, format e bashkësive shekullare që shpesh ofrohen si zëvendësim për ato fetare janë më zhgënjyese se këto të fundit. Siç është shprehur edhe Wilfred Cantwell Smith, e vetmja mënyrë për të shkuar përtej besnikërive të kufizuara të shoqërive tona të fragmentarizuara është përmes një transcendence më të madhe dhe më serioze e jo një transcendence më të ulët. Shumë njerëz pohojnë se vetëm besimi fetar është i aftë të paraqesë një transcendencë të tillë, të krijojë dhe të mbështesë atë vizion të gjerë, pa të cilin një bashkësi e re botërore nuk do të vijë kurrë në ekzistencë. Tashmë nuk jam në gjendje të them nëse ky pohim është i vërtetë apo jo. Ndoshta do të ishte e mjaftueshme për punën tonë bindja se besimi fetar mund të jetë një forcë, në mos e vetmja forcë, e përshtatshme për këtë qëllim. Për të përmbushur këtë qëllim fisnik, duhet që së paku ata që flasin në emër të fesë të mos e bëjnë këtë synim më të vështirë nga ç'është.

## **BASHKËSIA E BESIMIT DHE RENDI BOTËROR NË KËNDVËSHTRIMIN E ISLAMIT**

*MAHMUD AUAM*

(Profesor menaxhimi në Nichol College)

Gjatë një ceremonie në Institutin Ndërkombëtar Suedez për Hulumtimet e Paqes (*Swedish International Peace Research Institute*), mbajtur më 11 maj të vitit 1979, i ndjeri Earl Mountbatten i Burmës pohoi: “Gjatë këtyre viteve janë mbajtur shumë bisedime e konferenca ndërkombëtare në lidhje me këtë çështje dhe ne të gjithë kemi ushqyer ëndrra për një botë në paqe, por pa rezultat. Që nga fundi i Luftës II Botërore, tridhjetekatër vjet më parë... hasim zëra të fuqishëm rreth e qark botës që ende besojnë në maksimën romake, sipas së cilës nëse dëshiron paqen, duhet të përgatitesh për luftë. Kjo përbën një absurditet absolut thelbësor. E përsëris, është një keqkuptim katastrofik të besosh se duke shtuar pasigurinë e përgjithshme, arrihet të shtohet siguria jote. Është e vërtetë, po ashtu, se shkenca e sotme na ofron mundësi të pakufizuara, por është detyra jonë, e qenieve njerëzore, të bëjmë zgjedhjen morale dhe filozofike e meqenëse kërcënimin ndaj ekzistencës njerëzore

*është vepër e qenieve njerëzore, i përket njeriut të shpëtojë veten e tij prej vetvetes.” [1]*

Në një epokë të terrorit dhe të kërcënimit të paprecedent bërthamor, rreziqeve të luftës nuk u duhet vënë shumë theksi. Ne jemi të gjithë dëshmitarë të kësaj atmosfere pasigurie, ku çdo ditë e re sjell me vete shqetësime dhe rreziqe të reja, që në mënyrë të pashtershme kthehen në realitetin e vrazhdë të pasigurisë së plotë njerëzore. Bota prej kohësh është rregulluar që të presë mundësinë e formave të ndryshme të konfliktit dhe të tensionit në raste të rralla, por tashmë po përgatitet për t'u rregulluar ndaj shumimit të arsenalit bërthamor dhe zhvillimit të armëve të lazerit dhe të rrezatimit radioaktiv, të cilat do të bëjnë që madje edhe predhat ICB të duken të vjetruara. A mos vallë bota ka pranuar si fat të sajin pashmangshmërinë e luftës bërthamore, e cila nuk do të lërë asnjë vend të botës të padëmtuar? A mos vallë i janë dorëzuar shtetet-kombe mundësisë së shkatërrimit të ndërsjellë, apo ato janë të gatshme të kërkojnë alternativa ndaj këtij skenari të zymtë, por ende të shmangshëm të asgjësimit të plotë? Nuk mund të gjejmë përgjigje të qarta apo përfundimtare ndaj këtyre pyetjeve. Paqja, ndonëse teorikisht e arritshme, nuk e jep veten e saj aq lehtë ndaj konceptualizimeve të thjeshta. Marrëdhënia e saj me problemet e drejtësisë ndërkombëtare, të respektimit të rregullave dhe të mbrojtjes së të drejtave të njeriut është qartësisht e dukshme. Të mbledhura së bashku, ato e bëjnë kërkimin për paqe kaq shpërblyes dhe kuptimplotë. Ajo nuk është një kërkim i pavlerë.

Kontrolli i burimeve të kufizuara ekonomike dhe natyrore ka qenë gjithnjë një shqetësim i parapëlqyer i

shteteve-kombe. Dëshira për të grumbulluar dhe zhvatur këto burime në kurriz të shteteve-kombe të tjera ka qenë historikisht një nga burimet më të mëdha të konflikteve ndërkombëtare. Prirja për të kontrolluar burimet e prodhimit shpesh ka dërguar në përdorimin e fuqive ushtarake dhe politike, kjo madje edhe në kohët tona. Ekspansionizmi ushtarak dhe kolonializmi i nxitur nga dëshira për të monopolizuar burimet në mënyrë të kuptueshme ka shkaktuar padrejtësi dhe pakënaqësi të gjerë. Problemet e padrejtësisë bëhen akoma më të ndërlikuara dhe jetëgjata në varësi të mënyrës se si shtetet-kombe përpiqen të kërkojnë dhe të gjejnë legjitimitet nga feja për veprimet e tyre.

Ish-shtetet e kolonizuara të botës vetëm tani po e kuptojnë shtrirjen e vuajtjeve dhe të padrejtësive që i ishin shkaktuar atyre nga kolonizatorët. Njohja e këtij fakti ka marrë forma të ndryshme. Ai është shprehur përmes forumeve botërore në një formë shumë të qytetëruar, por ka kaluar i pavërejtur. Kjo mospërfillje nga ana e kolonizatorëve të rinj i ka shtyrë njerëzit e shtypur të botës së tretë drejt radikalizmit dhe veprimeve të dhunshme. Njëkohësisht, pavarësisht nga madhështia e tyre ushtarake, vendet me teknologji të përparuar po fillojnë të kuptojnë se sistemi i tyre eko-ushtarak është i cenusshëm. Në të njëjtën gjendje janë edhe pozitat e tyre morale dhe politike.

## II. FETË SI KONKURRENTE PËR RENDIN GLOBAL

Varësia e ndërsjellë ekonomike dhe mbijetesë politike ka çuar në një kërkim të ri për gjetjen e të

përbashkëtave ndërmjet kombeve. Dialogu i feve abrahamike është një fillim i mbarë që duhet shtrirë deri aty sa të përfshijë bashkësitë e besimit të të gjithë botës. Më shumë se pesëdhjetë për qind e botës sonë nuk besojnë në fetë abrahamike e përsëri fatet e tyre janë të ndërlidhura me ato të besimtarëve. Edhe ata po arrijnë të kuptojnë faktin se luftërat e ardhshme do të përdorin arsenalet e tilla, të cilat vështirë se do të dallojnë fatin e besimtarëve nga ai i jobesimtarëve. Teknologjia bërthamore dhe planet e luftës, të zbatuara në hapësirë, nuk mund të garantojnë mbijetesën e një grupi në kurriz të të tjerëve.

Kështu që motivimi për paqe dhe drejtësi në botën moderne duhet doemos të jetë në shkallë botërore. Nuk ka vend këtu për partikularizëm. Çdo pohim etnocentrik duhet përjashtuar *ex hypothesi*. Kriteri për të vlerësuar efikasitetin dhe legjitimitetin e çdo pohimi është dobia e gjithësisë që çdo pohim në vetvete u premtonte njerëzve. Një kriter i tillë mund të duket i rëndomtë, por historia është e ngopur me shembuj, në të cilët feja ka luajtur një rol negativ në çështjen e paqes dhe të drejtësisë, ka krijuar konflikte politike dhe ekonomike apo ka bekuar zhvatjet ekonomike, shtypjet politike, përndjekjen në masë të ithtarëve të një tjetër feje. Langdon Gilkey e ka mbuluar këtë dimension në kontekstin e dimensionit politik të teologjisë së krishterë:

*“Çdo mbret është i vendosur në mënyrë hyjnore dhe çdo mbret kërkon dhe merr bekimin e bashkësisë fetare. Shekulli i tetëmbëdhjetë pa në mënyrë të qartë lidhjen thelbësore të fesë, të privilegjit dhe të monarkisë, ndërsa*

*shekulli i nëntëmbëdhjetë pa marrëdhënien ndërmjet fesë dhe të superstrukturës shtypëse të shoqërisë. Por në të dy këta shekuj u mendua se e gjithë kjo ishte një komplot i fesë së organizuar, veçanërisht i Krishterimit, i cili e kishte importuar këtë dimension fetar në sferën e politikës shekullare dhe jofetare. Shekulli i njëzetë, në të kundërt, tregoi se ideologjia, interpretimi fetar i besëlidhjes ndaj miteve shoqërore të bashkësisë, u shtri në mënyrë të pandalshme në të gjithë sferën politike. Në këtë shekull u pa se legjitimiteti hyjnor i sundimit dhe karakteri i shenjtë i mënyrës së jetesës, qoftë kjo marksiste, liberale apo kapitaliste, është një karakteristikë e shoqërive të përparuara po aq sa çishte edhe unioni i fesë, i mitit dhe i mbretërimit në shoqëritë tradicionale... Miti shoqëror i etosit, që bën të mundur jetën tonë të përbashkët, zotëron një dimension fetar. Ky dimension është burimi i krijimtarisë, i guximit dhe i besimit të shoqërisë. Po ashtu, ai është edhe burim i djallëzores në jetën historike, i fanatizmit të verbër, i arrogancës së pakufishme, i ambicieve perandorake, i mizorisë së pafund dhe i dhunës përfundimtare.” [2]*

Historia islame nuk njeh dukuri të tilla si ato që shfaqen në Judaizëm apo në Krishterim. Ajo nuk ngjan me atë të Judaizmit, ku diametralisht e kundërta ka ndodhur; d.m.th. nga të qenit pakica më e përndjekur dhe e shtypur e Evropës, hebrenjtë u shndërruan në autor të gjenocidit kundër palestinezëve. Kësaj i shtohet edhe ironia e faktit se tërbimi dhe fyerja e hebrenjve nuk u drejtua kundër përndjekësve të tyre të mëparshëm, nazistëve, fashistëve apo komunistëve të Evropës, por kundër palestinezëve të pafajshëm, krimi i të

cilëve, në sytë e hebrenjve, ishte thjesht ai i të jetuarit në Palestinë për mijëra vjet para dhe pasi hebrenjtë u vendosën në këtë truall për një kohë relativisht të shkurtër të historisë së tyre. Ironia e fatit dyfishohet kur kujtojmë se nga ana fetare dhe kulturore, palestinezët janë pjesë tërësore e ymetit, i cili ishte i vetmi në gjithë historinë njerëzore që e njohu Judaizmin si një fe hyjnore, Torahun e tij si ligj të Zotit dhe i mbrojti hebrenjtë kurdo që Islami ishte mbizotërues. Vuajtjet e viktimave palestineze, të masakruara me gjakftohtësi nga hebrenjtë me qëllim që të aktualizonin premtimin e Zotit të tyre etnocentrist, janë të tilla sa edhe profetët e monoteizmit etik do të jenë kthyer përmbys në varret e tyre e po ashtu edhe gjenitë e bashkëpunimit hebreo-musliman përgjatë katërmëdhjetë shekujve, si Samuel ibn Nagdala, Hasdai ibn Sharput, Mozes Maimonides, Solomon ben Gabirol, Saadia Gaon Fejumi, Hajjuju ibn Zekeria e plot të tjerë.

### III. KËNDVËSHTRIMI ISLAM

Pikëpamja e islamit në lidhje me bashkësinë e besimit dhe rendin botëror nuk është thjesht një çështje ideologjike e as një deduksion që vjen nga meditimi mbi natyrën e Zotit apo të fesë. Po ashtu, ajo nuk është një shpresë eskatologjike e pritur me padurim nga besimtarët, një projektion imagjinar i ardhur në ekzistencë si pasojë e zhgënjimit nga realiteti i kohë-hapësirës. Ajo nuk është as një “mbretëri e Perëndisë” e perceptuar si alternativë ndaj kësaj bote që feja e ka shpallur si të rënë dhe të pashpresë.

Pikëpamja islame për bashkësinë e besimit dhe rendin botëror, po ashtu, nuk shihet si një ide mesianike që gjallëron historinë ndërkohë që vetë qëndron jashtë saj. Dhe së fundmi, mund të themi se në këndvështrimin islam një rend botëror i bazuar mbi paqen dhe drejtësinë nuk është një ideal që do të sillet në ekzistencë thjesht nga nisma dhe vepra e Zotit, ndërkohë që njeriu e pret realizimin e këtij ideali në heshtje dhe duke kënduar “Haleluja”! Islami e sheh krijimin e një rendi botëror të bazuar mbi paqen dhe drejtësinë si detyra sipërore fetare e njeriut, e cila duhet të ndodhë në këtë botë, në këtë kohë-hapësirë dhe sa më shpejt që të jetë e mundur. Mbi të gjitha, rendi botëror që Islami e merr parasysh dhe e kërkon me ngulm duhet të sillet në ekzistencë nga qeniet njerëzore përmes veprimeve etike dhe efikase në vazhdimësi. Realizmi i saj nuk varet nga vullneti i mirë i njerëzve, por duhet mbajtur përmes vigjilencës dhe veprimit të vazhdueshëm. Ky realizim i absolutes në histori është i rrethuar dhe i mbrojtur nga *sheriati*, ndryshe: ligji islam. Rrjedhimisht, ai nuk varet nga vullneti i mirë apo diplomacia e asnjë udhëheqësi, nga asnjë projektligj që udhëheqësi apo të udhëhequrit mund të dekretojnë. Ligji është i paracaktuar nga Zoti. Ai ka metodologjinë e tij të interpretimit, mekanizmin e tij të përtëritjes dhe është i vlefshëm për çdo kohë dhe hapësirë.

#### A. UNITETI I NJERËZIMIT

Në këndvështrimin islam njerëzimi është një. Zoti i ka krijuar të gjithë njerëzit nga një çift i vetëm: Ademi dhe

Havaja. Ai i krijoj ata të gjithë të barabartë në statusin e të qenit të gjithë krijesa; d.m.th. ata janë të gjithë robërit e Tij, të ngarkuar njësoj për ta aktualizuar vullnetin e shpallur prej Tij. Dhe ata janë të gjithë të aftë dhe përgjegjës për realizimin e tij. Askush nuk është i përjashtuar nga kjo përgjegjësi, askush nuk është i privilegjuar apo i zgjedhur, askush nuk e bart barrën e tjetrit apo nuk mund të jetë përgjegjës për moszbatimin e vullnetit hyjnor nga dikush tjetër. Përgjegjësia në Ditën e Gjykimit do të jetë krejtësisht vetjake. Këtë barazi absolute dhe universalizëm, Islami e sheh si rrjedhojë të drejtpërdrejtë të *tevhidit* (uniteti dhe transcendenca hyjnore). Të pohosh të kundërtën, siç ndodh me etnocentristët, do të thotë të vësh në rrezik unitetin hyjnor. Nëse qeniet njerëzore janë ontologjikisht të ndryshme ndërmjet njëra-tjetrës, atëherë edhe vetë Zoti, Krijuesi i tyre, duhet të jetë në numër më shumë se një. Është e pakonceptueshme që Zoti të jetë absolutisht një dhe një i vetëm, nëse krijesat e tij nuk qëndrojnë, në raport me të, në të njëjtën marrëdhënie. Do të ishte diskriminuese dhe e padrejtë për Zotin nëse ai do të kishte njerëz të hatëruar, por meqenëse Zoti është një, atëherë edhe njerëzit e tij janë të gjithë një dhe të barabartë.

Zoti e zgjedh kohën dhe hapësirën për të dërguar profetët e Tij për njerëzimin. Ata që janë pritësit e mesazhit profetik janë të detyruar ta vënë në jetë atë (vullnetin hyjnor) në veten e tyre dhe t'ia shpallin atë të tjerëve. Nëse e bëjnë këtë, ata janë meritore në sytë e Zotit; e nëse jo, nuk është Zoti që ka dështuar. Ai do t'i ndërrojë ata me njerëz të tjerë që do të përmbushin mesazhin e dhënë në jetët e tyre dhe të të tjerëve. (Kuran 2:143, 213; 40:9; 47:38)

Pavarësisht nga e gjithë kjo, Zoti i ka ndarë qeniet njerëzore në fise dhe kombe. Ai e ka bërë këtë në mënyrë që njerëzit të identifikojnë njëri-tjetrin. Rrethanat e karakteristikave tona fizike, të gjuhëve dhe të zakoneve, të kulturës dhe të dokeve, si dhe të shpërndarjes sonë gjeografike në tokë (përfshirë këtu shpërndarjes sonë në shtëpi, rrugë, fshatra, qytete e krahina), të gjitha këto janë ndihmesa për vetidentifikim të ndërsjellë.

*“O njerëz! Në të vërtetë, ne ju krijuam prej një mashkulli e një femre dhe ju bëmë popuj e fise që ta njihni njeri-tjetrin. Më i nderuari prej jush tek Allahu është ai që i druhet më shumë Atij.”* (Kuran 49:13).

Kuptimi i këtij verseti mund të jetë edhe se qëllimi i dallimeve etnike është ndihma dhe bashkëpunimi i ndërsjellë, një prej atyre shembujve ku të kundërtat punojnë së bashku. Kështu që Islami është njëherësh i lirë nga kufizimet e doktrinës së “njerëzve të zgjedhur”, e imponuar nga hebrenjtë, si dhe nga doktrina e *imago dei*-it, e imponuar nga të krishterët. Historia islame, gjatë shekullit të dytë, njeh një përpjekje nga Xhehm ibn Safvan për të futur në teologjinë islame idenë e fatalizmit, por ai dështoi dhe çështja e tij u rrëzua. Natyrisht, barazia dhe universalizmi islam nuk përjashton dallimet ndërmjet njerëzve për sa u përket dijes, urtësisë, aftësisë, durimit apo përkushtimit, por të gjitha këto janë të përfuara dhe të përfutueshme. Askush nuk mund të konsiderohet i përjashtuar. Konkurrenca në të qenit mëkëmbës i Zotit është e lirë dhe e hapur për mbarë



njerëzimin. Përkushtimi dhe dija e askujt nuk duhet të gjykohej apriori.

Në teorinë e tij për njeriun, Islami universalizmit të tij i siguron një bazë të fortë. Sipas këndvështrimit islam, të gjithë njerëzit kanë lindur me aftësinë dhe ndjesinë për të njohur të shenjtën dhe të moralshmen. Të gjithë janë të lindur njësoj me aftësinë për të njohur Zotin si një të vetëm dhe krijues i gjithçkaje, si dhe për ta parë vullnetin e Tij si një domosdoshmëri morale. Në këtë mënyrë, Islami paramendon një *religio naturalis*, me të cilën janë të pajisur të gjithë njerëzit. Ai ia shkarkon historisë dhe natyrës përgjegjësinë për ndarjen e njeriut nga njeriu dhe i nxit të gjithë njerëzit për t'u kthyer në këtë burim zanafillor të dijes dhe të urtësisë, të cilët ata të gjithë i kanë të përbashkëta.

*“Drejtohu me përkushtim në fenë e pastër monoteiste, natyrën fillestare, në të cilën Allahu i ka krijuar njerëzit. S'ka ndryshim të krijimit të Allahut...”* (Kuran 30:30)

Në mënyrë që të ruajë gjithnjë rrugën e hapur drejt Zotit, Islami ka shfuqizuar kungatat, si dhe funksionet e tjera priftërore. Për të arritur te Zoti, njerëzit nuk kanë nevojë për ndërmjetës. Për të marrë hirin dhe faljen e Tij, ata nuk kanë nevojë për kungata. Zoti është pranë, madje shumë pranë, gjithnjë i gatshëm për të pritur çdokënd që paraqitet tek Ai me zemër të pastër. Për këtë arsye, asnjë kishë e asnjë prift nuk mund të monopolizojnë hyrjen për tek Zoti, të kushtëzojnë apo të përjashtojnë cilindo për t'iu afruar Atij (Kuran 2:186; 11:61; 26:89; 37:84). Po ashtu, është detyrë e çdo myslimani që t'i ftojë të gjithë njerëzit në Islam, t'i ftojë

dhe t'i paralajmërojë të gjithë njerëzit njëloj që të bëhen pjesë e bashkësisë së besimit. Islami nuk mund të miratojë etnocentrizmin e heshtur të atyre që pohojnë se janë të ngarkuar t'i mbajnë detyrimet ndaj Zotit më shumë se të tjerët, duke kufizuar, në këtë mënyrë, zbatimin e ligjeve dhe të ritualeve vetëm për vete dhe duke i çliruar të tjerët nga një përgjegjësi e tillë. Po kështu, Islami nuk e pranon ndarjen e njerëzimit në kasta dhe shpalljen e një kaste si të përzgjedhur për të qenë monoteiste, ndërsa të tjerët të paracaktuar për të qenë idhujtarë.

Ndryshe nga çdo lloj partikularizmi, Islami është një fe misionare që kërkon prej ithtarëve të tij t'u ofrojnë dhe mësojnë mesazhin hyjnor të gjithë njerëzve dhe t'i ftojnë ata të jenë pjesë e besimit. Sipas Dhiatës së Vjetër, bijtë e Jakobit i therën shekemitët dhe i grabitën ata për shkak se ishin të gatshëm të ktheheshin në fenë e Jakobit (Zanafilla 34). Po ashtu edhe racistët gjermanë do të ishin të gatshëm për luftë nëse një gjysmë miliardi zezakësh apo një miliard kinezë do ta shpallnin veten gjermanë. Për myslimanin, hyrja e çdokujt apo e çdo grupi në Islam bëhet shkak që prej gojës së tij të dalë thirrja: *Allahu ekber ve lilahi el hamd* (Zoti është më i madhi dhe Atij i përket çdo lëvdatë).

Islami, për pasojë, e dënon nacionalizmin dhe partikularizmin si një lajthitje e ligë, e padenjë për njerëzit e mirë dhe të devotshëm. Ai synon gjithnjë bashkësinë universale. Ndonëse ajo mund ta ketë zanafillën në çdo vend, gjithësi bashkësia dhe shteti islam duhet të shtrihen në mënyrë që të mbulojnë tërë njerëzimin dhe krijimin. Kjo shtrirje nuk duhet arritur me forcë. “Në fe nuk ka dhunë, -

pohon Zoti në Kuran, - sepse tashmë është dalluar e drejta nga e shtrembra!...Kush të dojë, le të besojë e kush të dojë, le të mohojë.” (Kuran 2:256 dhe 18:29).

Shtrirja duhet arrirë përmes dialogut, arsytimit të shëndoshë dhe këshillës së mirë (Kuran 16:125). Hebrejtë dhe të krishterët janë të ftuar nga myslimanët që të mblidhen me ta rreth një parimi të drejtë: që të mos adhurojnë askënd tjetër përveç Zotit, që të mos i bëjnë shok Atij në adhurim dhe që asnjë të mos marrë të tjerë për zot përveç Zotit të vërtetë (Kuran 3:64). Ajo që kërkohet me këtë veprim është pranimi moral, për rrjedhojë i lirë, i Zotit, i vullnetit të Tij dhe i të Dërguarit të Tij. Një pranim me dhunë është i zhveshur nga vlerat etike dhe meriton që shtrënguesi të dënohet me ferr. Asnjë mysliman nuk mund të kërkojë më shumë sesa vetëm lirinë për të thirrur dhe paraqitur Islamin në mënyrë që të jetë i kuptueshëm për çdokënd. Liria për t'i bindur të tjerët për të vërtetën, si dhe liria për t'u bindur për të vërtetën është diçka që i përket, në thelb, njerëzimit. Askush nuk duhet të privohet nga kjo e drejtë bazë njerëzore. Në të kaluarën myslimanët kanë shkuar në luftë, me të drejtë, sa herë që emisarët e tyre janë sulmuar apo vvarë vetëm sepse ishin bartës të mesazhit islam. Nëse hebrenjtë apo të krishterët e mohojnë mesazhin e Islamit, asnjë mysliman nuk ka të drejtë t'i dhunojë ata në praktikata e tyre fetare. Në të njëjtën mënyrë, thirrja për Zotin duhet bërë vetëm për hir të Tij, në çiltërsi dhe ndershmëri të plotë. Shembulli i përzjerjes së misioneve të krishtera me kolonializmin, qoftë nga naiviteti apo ligësia, me qëllim që të shfrytëzohen sëmundjen, varfërinë apo

dobësinë e myslimanëve jo vetëm që duhet ndaluar, por është edhe një shembull që nuk duhet ndjekur asnjëherë.

Bashkësia universale është ideali më fisnik që ka kultivuar ndonjëherë bashkësia njerëzore. Kjo, së pari, që njeriu të përcaktohet dhe të identifikohet nën termat e asaj që ai e sheh si më të vlefshme, me vlerën përfundimtare, në përputhje me dinjitetin njerëzor dhe në përputhje me rolin kozmik që njeriu duhet të luajë në kohë-hapësirë. Ta përcaktosh vetveten nën termat e entitetit etnik, të pozitës gjeografike apo të rastësive të tjera që vijnë nga lindja në një vend dhe kohë të caktuar, është shumë poshtëruese për njerëzimin. Së dyti, sepse si besimtarë, hebrenjtë, të krishterët apo myslimanët, të gjithë qëndrojmë para njërit dhe të njëjtit Zot. Kjo përbën bazën e feve abrahamike që ne u përkasim. Sipas këndvështrimit fetar, Zoti është njohësi më i mirë dhe gjykatësi përfundimtar i gjithçkaje; aq më tepër që ithtarët e feve abrahamike duhet të jenë përherë të hapur ndaj përcaktimit hyjnor, ta njohin dhe ta tolerojnë njëri-tjetrin në emër të Zotit. Ndërkohë që Krishterimi e sheh Judaizmin thjesht si një parapërgatitje për ardhjen në skenë të tij dhe Islamin si një fe të rreme, ndërsa Judaizmi i sheh të dyja fetë e tjera si herezi, vetëm Islami është ai që njeh si Judaizmin, ashtu edhe Krishterimin ashtu siç e identifikojnë ato veten e tyre, d.m.th. si fe të zbritura nga Zoti dhe shkrimet e tyre si shkrime të shenjta. Pa dyshim që Islami është kritik ndaj dy vëllezërve të tij në besim, por jo më shumë se ç'kanë qenë ata ndaj njëri-tjetrit. Në polemikat e ndërsjella, Islami është i gatshëm të lejojë argumentin më të mirë dhe më të vërtetë që të fitojë. Së treti, nëse marrëdhënia dhe komunikimi

shpirtëror ndërmjet ithtarëve të të tria feve është diçka e dëshirueshme, atëherë nuk duhet të ekzistojë asnjë pengesë apo censurim. Të veçosh një bashkësi nga e vërteta me shfajësimin se njerëzve u mungon arsyeja dhe përgjegjshmëria e duhur është një fyerje për njerëzimin në tërësi. Të shkatërrosh shkëmbimin e lirë dhe të përgjegjshëm të ideve duke përdorur ryshfetin apo, duke shfrytëzuar sëmundjen dhe dobësinë e njerëzve, t'i detyrosh ata të konvertohen në fenë tënde në mënyrë që të marrin ndihmat e nevojshme, është një veprim kriminal. Së katërti, pasi e morëm për të mirëqenë se shoqërimi njerëzor duhet bazuar mbi besimin dhe se besimi garantohet me kushtetutë, atëherë nuk ka asnjë justifikim për fragmentarizmin e botës në shtetekombe konkurruese me njëra-tjetrën. Ashtu sikurse kalifi Omer (r.a.) urdhëroi që të hiqej çdo kufi dhe doganë brenda shtetit islam, edhe bota mund të jetë një vend, në të cilin njerëzit të mund të zgjedhin vendqëndrimin e tyre në liri të plotë. Përse të mos qëndrojnë hebrenjtë në Palestinë, japonezët në Berlin dhe Kinezët në Çikago nëse ata dëshirojnë dhe kërkojnë të vendosen në këto vende paqësisht dhe duke respektuar drejtësinë? E përse të mos lejohen ata të importojnë dhe të eksportojnë pasuritë dhe të mirat e tjera materiale të tyre si ta shohin të arsyeshme dhe pa qenë nevoja për të paguar doganë?

Pa dyshim, demografia dhe ekonomia e një numri të ndryshëm vendesh do të ndryshojnë si rrjedhojë e një unifikimi të tillë të planetit tokësor, por përse duhet të shihet si e keqe diçka e tillë? Vetëm etnocentrizmi, ndjekja egoiste e mirëqenies kombëtare, mospërfillëse për çmimin që duhet

të paguajë bota për një gjë të tillë, në të vërtetë *percat mundus*, mund të pohojë se demografia dhe ekonomia kombëtare nuk duhet të ndryshojnë. Bashkësia universale është vlera madhore, një vlerë që shoqërohet me vullnetin e Krijuesit transcendent, një vlerë që etnocentrizmi partikularist nuk arrin dot ta kuptojë.

## B. RENDI BOTËROR SI NJË PAX ISLAMICA

Etnocentrizmi dhe nacionalizmi çojnë, në mënyrë të pashmangshme, në luftë. Gjatë fjalimit të tij në "*Yesterday*" [më sipër, kap. 7], profesor Ismail Faruki ka dalluar qartë etnocentrizmin/nacionalizmin nga patriotizmi. Nëse e kuptojmë etnocentrizmin/nacionalizmin thjesht si patriotizëm, atëherë ai jo vetëm që nuk është i dëmshëm, por përkundrazi është një virtyt. Etnocentrizmi/nacionalizmi pranon si një aksiomë absolute se e mira e grupit etnik apo kombëtar ka përparësi ndaj të mirave të çdo grupi tjetër. Ky parim është karakteristika thelbësore dalluese e etnocentrizmit. Pa një gjë të tillë, ai nuk do të ishte më vetvetja. Ai nuk do t'ia përplaste derën në fytyrë atyre që dëshirojnë të bashkohen me grupin etnik e as nuk do ta përcaktonte përkatësinë në një grup etnik thjesht duke u nisur nga lindja apo karakteristikat fizike të njerëzve. Ligjet e tij do të ishin, për aq sa ka lidhje me to, për të gjithë njerëzimin. Do të kishim të bënim me një shoqëri të hapur për çdokënd që dëshiron të jetë pjesëtar i saj. Ajo nuk do të bënte dallime në trajtim ndërmjet njerëzve dhe do t'u sigurote të gjithë të huajve që

do të hynin nën juridiksionin e saj një trajtim të barabartë si qytetarë të saj. Diskriminimi ndërmjet anëtarëve të shoqërisë, trajtimi i privilegjuar nga Zoti, shteti apo nga të dy për “të zgjedhurit”, kërkimi i mirëqenies së një pjese të anëtarëve të shoqërisë në kurriz të pjesës tjetër, janë praktika të domosdoshme të shtetit-komb. Ky është kuptimi i “përparësisë” që i pohohet në mënyrë aksiologjike anëtarëve të privilegjuar të shoqërisë. “Përparësia” është një koncept krahasues dhe do të ishte i pakuptimtë pa “tjetrin”, ndaj të cilit dikush privilegjohej, apo kundrejt të cilit kërkohet mirëqenia e pjesëtarëve të privilegjuar. Kjo është bërthama e çdo lufte nacionaliste apo kolonialiste, e cila e ka karakterizuar shtetin-komb që nga zanafilla e krijimit të tij e deri më sot. Në një botë të banuar ekskluzivisht vetëm nga anëtarët e një grupi etnik apo kombëtar, etnocentrizmi/nacionalizmi do të ishte i pakuptimtë dhe shteti-komb do të ishte i padallueshëm nga çdo lloj tjetër shteti.

Islami e sheh etnocentrizmin/nacionalizmin si burimin parësor dhe më të madh të së ligës shoqërore. Ai jo vetëm që vendos popujt në luftë kundër njëri-tjetrit, por edhe brenda vetë kombit ai vendos një shtresë, provincë apo segment njerëzish kundër njëri-tjetrit. Konfliktet e prodhuara prej tij janë të pafundme, po aq sa ç’janë të pafundme edhe rastet e jetës ku anëtarët e një grupi etnik apo kombëtar mund të privilegjoohen apo t’u jepet përparësi në kurriz të të tjerëve. Gjatë kërkimit të tyre për ekzistencë fizike apo mirëqenie ekonomike, rritje kulturore apo zhvillim, kënaqësi estetike apo adhurim dhe shërbim fetar, etnocentrizmi/nacionalizmi është i destinuar të sulmojë të drejtat e njerëzve të tjerë dhe të

bëhet shkak për fillimin e luftërave. Duke vepruar në këtë mënyrë, ai dhunon jo vetëm dinjitetin njerëzor, por dhe atë hyjnor. Çrrënjësja e tij do t’i jepte fund njerëtit prej burimeve më të mëdha të luftës dhe do t’i hapte rrugë unitetit njerëzor.

Rendi botëror i dëshiruar nga Islami është një rend i paqes, ku nuk do të ekzistojnë konflikte ndërmjet grupeve të ndryshme etnike apo kombëtare. Njerëzimi do të vazhdojë të jetë i organizuar në kontinente, provinca dhe grupe etnike apo kombëtare, por asnjë nuk do të zotërojë fuqinë për të sulmuar njëri-tjetrin. Etnia/kombësia do të humbasë rëndësinë e saj, sepse në rendin botëror islam ajo do të luajë një rol jo shumë të rëndësishëm, atë të njohjes. “Territori” apo krahina, bashkësia dhe gjuha e grupit, në rendin botëror islam, do të jetë thjesht një kategori gjeografike, në rastin më të mirë një kategori administrative.

Nën *pax islamica*-n njerëzit do të kategorizohen në bazë të bindjeve fetare, d.m.th. në bazë të asaj që ata e shohin si realitet dhe kuptim përfundimtar, si funksion dhe pozitë përfundimtare në kohë dhe hapësirë. Njëlloj si myslimanët, edhe hebrenjtë dhe të krishterët mund ta rregullojnë jetën e anëtarëve të tyre sipas urdhrave të traditës së tyre, ashtu siç interpretohet ajo nga institucionet e tyre, apo ashtu siç gjykohet nga gjykatat e tyre. Rebelimi ndaj Judaizmit dhe Krishterimit, kundër ligjit dhe institucioneve të tyre, nuk do të tolerohet. Ligji islam e detyron shtetin të ndihmojë integritetin e të gjitha feve dhe të bashkësive të tyre. Duke përjashtuar disa raste të veçuara të udhëheqësve apo guvernatorëve të çmendur, nën të cilët myslimanët kanë vuajtur më shumë sesa hebrenjtë dhe të krishterët, historia

islame nuk ka njohur asnjë rast ku integriteti i hebrenjve apo i të krishterëve të jetë cenuar nga shteti islam. Çdo gjykatë islame zotëron juridiksionin për të vështruar në çdo çështje të parashtruar dhe të japë vendim qoftë edhe në rastin kur pala e akuzuar është vetë shteti islam.

*Pax islamica* është me të vërtetë një rend paqeje. Konfliktet e armatosura ndërmjet përbërësve të bashkësive të ndryshme fetare duhen ndaluar, meqenëse konkurrenca e tyre duhet të jetë e drejtuar vetëm në çështjet ideore. Argumenti më i mirë duhet të jetë fitues. Rendi botëror islam është pluralist dhe pluralizmi gjendet brenda çështjeve që kanë vërtet rëndësi, d.m.th. në ligjet përmes të cilave njerëzit rregullojnë jetët njerëzore. Vendi më i lartë ku mund të shprehet pluralizmi është pikërisht te ligjet. Ndryshe nga çdo ligj tjetër, sheriati u lejon sistemeve të tjera ligjore të veprojnë brenda juridiksionit të tyre pa dëmtim apo paragjykim ndaj askujt, duke e bërë *pax islamica*-n, në këtë mënyrë, një lloj federalizmi ligjor. Ndërsa qeveris jetën e myslimanit në çdo aspekt, sheriati rregullon, gjithashtu, edhe çështjet shtetërore në *pax islamic*-an. Çështjet e rendit publik apo ato të luftës janë të udhëhequra posaçërisht nga sheriati, duke ruajtur në këtë mënyrë paqen dhe integritetin e *pax islamica*-s.

Pa dyshim, njerëzit mund dhe do të vazhdojnë të mëkatojnë, të ngrenë kurthe dhe të sulmojnë njeri-tjetrin. Shteti botëror duhet të ndërhyjë në mënyrë që t'i japë fund dhe të zhbëjë agresionin. Për të arritur këtë qëllim, një besnikëri më e lartë se entiteti etnik, personi apo grupi i interesit është i nevojshëm për të gjallëruar, frymëzuar dhe nxitur shtetin. Kjo nuk mund të jetë tjetër vetëm se besnikëria

ndaj Zotit. Në mënyrë të ngjashme, në ndalimin e agresionit dhe të padrejtësisë së shthurur, e gjithë bashkësia universale duhet të mbështesë shtetin botëror kundër grupit agresor. Nën këtë trysni dhe në mungesë të fuqisë ushtarake të nevojshme për të kundërshtuar shtetin botëror, grupi sulmues është i detyruar të tërhiqet.

### C. *PAX ISLAMICA* NË HISTORI

Shteti i parë botëror që ka njohur si qytetarë të tij krejt njerëzimin, që iu dha kushtetuta e parë e shkruar në histori dhe që mbështetej në ligjin hyjnor, të pandryshueshëm sipas tekave të politikanëve, të udhëheqësve apo të shumicës zgjedhore dhe ku Zoti ishte mbështetja dhe garantuesi përfundimtar i gjithçkaje, u themelua në Medinë në vitin 622 (e.s.). Në fillim ai përbëhej nga myslimanët dhe hebrenjtë. Më pas, me të drejta të plota, atij iu shtuan edhe të krishterët, zoroastrianët, hindusët dhe budistët. Ai përshiu brenda vetes pothuajse të gjitha etnitë e botës dhe prodhoi një nga qytetërimet më të mëdha të të gjitha kohërave, në të cilin secili dha ndihmesën e vet dhe gjithsecili mori pjesë: hebrenj, të krishterë, zoroastrianë, hindusë dhe budistë. Nën kalifët e drejtudhëzuar (*hulefai rashidin*), nën emevitët dhe abasidët, ai ka qenë kryesisht një masë botërore integrale. Ai u nda e më pas pjesë të mëdha të tij u ribashkuan nën mogulët, ejubitët, fatimidët etj. e së fundmi nën osmanët.

Pa dyshim, shteti universal islam ka përjetuar uljet dhe ngritjet e tij gjatë historisë. Ai ka njohur kalifë, sulltanë dhe administratorë të mëdhenj, por edhe të vegjël dhe

pavarësisht nga kjo, ai mbetej përsëri i madh. Në të vërtetë, turbullirat politike të vërejtura gjatë ndërrimeve të dhunshme të regjimeve kanë qenë sipërfaqësore dhe të parëndësishme, pikërisht në sajë të faktit se nën atë stuhi gjendej ende homogjeniteti i fortë i besimit. Jetesa e myslimanëve me etni të ndryshme ishte e udhëhequra nga një shariat i vetëm. Ndërkohë që bashkësitë jomuslimane e kanë rregulluar jetën e tyre nga ligjet e tyre vetjake. Të gjithë qytetarët i njihnin të drejtat dhe detyrat e tyre nën shariatit dhe i zbatonin ato me sukses. Drejtësia islame ishte në zotërim të secilit dhe e çlirët nga çdo tarifë apo tatim. Ajo ishte e disponueshme në gjykatat lokale, sepse çdo gjykatë në Islam kishte juridiksion mbi çdo çështje, përfshirë këtu edhe ato çështje që preknin postin më të lartë ekzekutiv, kalifin, vezirët apo kushtetutën e shtetit. Mbi të gjitha, drejtësia islame ka qenë e disponueshme edhe për jostetaset, qofshin këta myslimanë ose jomuslimanë. Sheriati njihnte si person ligjor me të drejta të plota para ligjit si trupat e përbashkëta, ashtu edhe individët, qytetarët dhe joqytetarët.

Madje edhe mbërritja e kolonizatorëve me imponimin e tyre tiranik mbi botën myslimane nuk arrit ta thyente këtë unitet. Gjithsecila fuqi kolonizatore imponoi kodin e saj penal, civil, procedural, tregtar dhe administrativ në botën myslimane që kishte marrë nën kontroll. Ligji për statusin vetjak, gjithsesi, mbeti deri në ditët tona nën mbizotërimin e shariatit. Kolonializmi nuk arriti të ndryshonte as mbizotërimin e shariatit në çështjet që u përkisnin jomuslimanëve. Gjykatat hebraike dhe të krishtera vazhduan të vepronin si më parë edhe gjatë kolonializmit

britanik dhe francez, ndërsa gjykatat e krishtera dhe islame vazhduan të vepronin edhe gjatë pushtimit izraelit.

Sheriati ka qenë përgjegjës për rendin publik dhe sigurinë që e kanë gëzuar, gjatë mbizotërimit të gjatë politik islam, qindra miliona njerëz, nga Dakari në Mindanao, nga Samarkanda në Darusalam. Ndryshimi i kreut të udhëheqjes apo të regjimit politik në kryeqendrën e largët nuk ndikonte në jetët e përditshme të njerëzve që vazhdonte të rregullohej nga sheriati. Sheriati parandaloi që segmente të ndryshme të ymetit botëror të sulmonin njëri-tjetrin. Agresorët e mundshëm ishin thellësisht të ndërgjegjshëm dhe të sigurt se krejt pesha e ymetit do të binte mbi ta nëse ata do të përpiqeshin të realizonin planet e tyre të liga. Kur sulmi merrte jetë, ishte autoriteti i shariatit ai që e zgjidhte mosmarrëveshjen, rivendoste rendin dhe paqen dhe i detyronte agresorët të tërhiqeshin dhe të zhbënin dëmin.

Ngjashëm, sheriati islam ishte përgjegjës për ruajtjen e paqes midis shtetit islam dhe shteteve të tjera, trupave të përbashkëta apo individëve të huaj, me të cilët shteti islam kishte marrëveshjeje paqeje. Po të mos ishte në veprim sheriati, burimi dhe autoriteti i të cilit njihen si hyjnorë, ujdite dhe marrëveshjet e bëra do të anuloheshin, do të mohoheshin apo do të shfuqizoheshin në mënyrë të njëanshme thjesht si pasojë e ndryshimit të regjimit apo të tekave të udhëheqësit. Kur nënshkruhej nën shariatit, çdo besëlidhje shihet si e dëshmuar dhe e ruajtur nga Zoti. Kjo është arsyeja përse gjatë kulmit të pushtetit të tij, shteti botëror islam i nderonte angazhimet e tij për të vepruar në përputhje me marrëveshjet e bëra nga ai me shtetet e vogla apo qoftë edhe me individët.

Së fundmi, krahasuar me Kombet e Bashkuara, *pax islamica* shfaqet si një formë e organizmit shoqëror shumë herë më e efektshme. *Pax islamica* mbështetet në ligjet hyjnore të pandryshueshme. Për këtë arsye, hyrja, dalja, apo marrëdhënia me të nuk mund të jenë objekt i negociatave *ad hoc*. Ligji i shariatit është një dhe i njëjti. Juridiksioni, burimi dhe zbatimi i tij janë publike, të njohura për të gjithë dhe të pandryshueshme. Sheriati nuk parashikon mbështetjen e asnjë prej dy shteteve që ndeshen për të ligën dhe agresionin, si dhe nuk miraton veprimin e asnjë ymeti që përmes përdorimit të vetos ka si qëllim të zhbëjë marrëveshjet dhe bashkëpunimin e të tjerëve për të mirën. Përkrahur nga shteti islam, që është shërbëtori i tij, shteti botëror islam ka fuqinë shtrënguese për të kufizuar apo zbrapsur çdo agresion drejtuar të dobëtëve. *Pax islamica* është më e mirë, në çdo aspekt, se Kombet e Bashkuara. Ajo është etike, e drejtë dhe e efektshme për të bindur të fortin dhe të dobëtin të ndjekë rrugën e drejtë të Zotit.

### Referenca

- [1] Bulletin of the Atomic Scientists, Vëll. 35, nr. 8 tetor 1979.  
 [2] "The Political dimensions of Theology", The Journal of Religion, Vëll. 59. nr.2, prill 1979.

### (Footnotes)

<sup>1</sup>

Vargjet përkthyer nga E. Cami. Originali: "He drew

<sup>1/2</sup> a circle that shut me out/Heretic, rebel, a thing to flout./

But love and I had the wit to win;/ We drew a circle that took him in."